Laila Khalifa

Ibn ʿArabî

L'initiation à la *Futuwwa*

Illuminations, conquêtes, *taṣawwuf* et prophétie

Les Éditions Albouraq

à mon premier *sheikh*

et à ma première *sheikha*

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

Muqātil, 237
Musayyab Ibn Ġalas (al-), 128
Muslim, 68, 76, 138, 140, 193, 199, 233, 339
Nadr Ibn Kināna, 145
Nābiġa, 70, 94
Nājm-i Zarkūb, 20
Nāṣir al-Dīn al-ʾAsad, 83
Nāṣir li-Dīn Allāh (al-), 18, 20, 174, 175, 177, 179, 180, 181, 303, 333, 361
Noé, 197, 257
Nqsha Muḥammad, 81
Nuwawī, 153
Nuwayrī, 79
Nuwwār, 121
Nwiya, le père Nwiya, 237, 311, 331
Nūrī, 163
Osmān Yaḥya, 23
Palacios Asīn, 21, 41
Pellat, Charles, 95
Qāḍī ʿIyāḍ, 200
Qālī, 102, 110
Qāshānī, 47, 48, 92, 93, 97, 143, 170, 183, 210, 281, 282, 285, 318, 324, 325
Qiba', 130
Qiss Ibn Sāʿida, 72, 87, 91
Qunawī, 181
Qurashī, 113, 115, 117, 126, 127, 130
Quraysh (Tribu), 49
Qurṭubī, 59, 63, 105, 139, 145, 148, 205, 206
Qushayrī, 19, 161, 162, 163, 164, 197, 200, 211, 212, 308
Rabīʿ Ibn Ḍabʿ al-Fuzārī (al-), 70
Reig Daniel, 51, 92
Rūmī, 164, 167
Saʿīd Ibn Mālik, 104
Sabtī (al-), 202
Saint Louis-Marie Grignion de Montfort, 318, 319
Salāḥ al-Dīn, 32, 177
Sālim Ibn Wābiṣa, 114
Salmān al-Fārisī, 260
Salomon, 179, 279, 305
Samnānī, 232
Sarah, 205, 215
Sayyid al-Marṣifī (al-), 81
Schimmel, Anne-Marie, 163
Shaʿrānī, 19
Shakkāz, 286
Shanfara (ou Taʾabbaṭa Sharran) (al-), 118, 131
Shaḍilī, 56
Shaybānī, 81
Shiblī, Abū al-Suʿūd (al-), 163, 287
Suhrawardī ʿUmar Shihāb al-Dīn, 20, 32, 96, 179, 182, 211
Sulamī, 19, 164, 197, 259, 260, 261, 262, 263, 270, 303, 363
Sulaymān, 94, 96, 279
Suyūṭī, 94, 145, 147, 148, 179, 215, 257, 307
Sūleymān Gūlṣirī, 20
Taechner Franz, 19
Tawḥīdī, 71, 73, 96
Thaʿālibī, 67, 102, 108, 112, 113, 114, 226
Trimingham, 174, 258
Ṭurāb, Maḥmūd, 245
Umm Jundub, 118
Umm Kahf, 108
Usāma Ibn Munqidh, 18, 336
Vadet, 22, 97, 276
Vālsan Michel, 58, 166, 173, 324, 334
Veinstein, 275
Wāqīdī, 147
Wāsiṭī (al-), 211
Warqa Ibn Nawfal, 87
Yaḥya Ibn ʿAdiyy, 185
Zacharie, 44
Zajjājī, 140, 324
Zamakhsharī, 67, 70, 79, 143
Zarcone, Thierry, 275, 332
Zawzanī, 81, 109, 112, 113, 115, 121
Zayd Ibn ʿAmr Ibn Nafīl, 87
Ziyād Ibn Jamal, 110
Zubaydī (al-), 68
Zuhayr Ibn Abī Sulmā, 71, 100, 102, 103, 109, 110, 117, 122, 127, 129
Zuhayr Ibn Janāb al-Kalbī, 109

Table des matières

Conventions typographiques 10
1. Système de transcription 15
2. Charte 15

Avant-propos 17

Première partie

La démarche akbarienne : une perspective philologique et linguistique 35

Chapitre premier
(introductif) Ibn ʿArabī : les dévoilements de la langue arabe 37

I. La *futuwwa* comme méthode dans l'œuvre akbarienne 39
A. Perspective coranique, perspective linguistique 39
B. *Futuwwa* et *futūḥāt* : conquêtes et illuminations 45
C. L'arme et la monture : le Coran et sa langue arabe 48
D. Langue claire *('arabī)* du cœur, langue obscure *('a'jamī)* de la perception 50
E. Langue arabe du retour *(baqā')* après l'extinction *(fanā')* .. 58
F. « Langue du *ḍād* », langue du *barzakh* (isthme) 62
G. *Futuwwa, taṣawwuf* et langue arabe 63

II La *futuwwa* : synonymes et métonymies 67
A. La *futuwwa*-générosité et le *fatā*'-jeunesse 67
B. *Futuwwa* et *murū'a* 72
C. La *futuwwa*, une notion de *ẓāhir*, la *murū'a*, une notion de *bāṭin* 73
D. *Futuwwa, furūsiyya* (chevalerie) et *firāsa* (physiognomonie) 75
E. *makārim al-akhlāq* (nobles vertus) 76

Chapitre II
Le *fatā* du temps préislamique : la période préislamique en perspective 77

I La poésie, clé de la période préislamique 79

Origine et authenticité de la poésie préislamique 80

II Une période de *fatra* (latence) 87
A. Un « entre-temps » 87
B. Période de latence, entrepôt de la semence 93
C. Le temps de la poésie : celui des *Mu'allaqāt* et du *nasīb* 95

III Les attributs du *fatā* 99
A. Liberté, maîtrise et perfection 99
B. La générosité *(karam)*, mère de toutes les vertus 100
1. *Karam al-yad* (générosité du don) 100
2. *Karam al-khuluq* (générosité du caractère) 104
3. *Karam al-maḥtid* (générosité du lignage) 106
C. La liberté : le *fatā ibn ḥurra* (fils d'une femme libre) 108
D. La défense de la Vérité : le *fatā ḥamī al-ḥaqīqa* 111
E. La maîtrise (ou seigneurie) par excellence : le *fatā al-fityān* 114
F. La virilité : le *fatā rajul* 115
G. Le *fatā* poète ? 118

IV Le *fatā* et l'union des contraires (*'aḍḍād*) 121
A Sagesse et vigueur 121
B. Le fatā sheikh et le sheikh fatā 122

V. Le *fatā* en quête de *ḥamd* 125

VI. Le partage des *makārim* : trois modèles archétypiques du *fatā* 129
A. Imru' al-Qays, le prince héros 130
B. 'Urwa Ibn al-Ward : le héros vagabond 131
C. Ḥātim al-Ṭā'ī, le maître généreux 132

Chapitre III
La *futuwwa* dans la période du *ṣadr al-'islām* (début de l'islām) 135

I. *Jāhiliyya et ṣadr al-'islām* : rupture ou continuité ? . 137

II. Le *fatā* dans le Coran et dans la Tradition prophétique 143
A. Le Coran 143
B. Le *ḥadīth* 143
1. Le *fatā* serviteur (*'abd*) 144
2. Le Prophète comme *fatā* 146
3. Le *fatā* par excellence : 'Alī 146
4. Le *fatā*, voie de la Révélation 147

C. *Makārim, murū'a* et *dīn* 148
1. La générosité (*karam*) 149
2. Les représentations du *karam* dans l'islām 150
a. Notion de qirā (hospitalité) 150
b. Notion d'abnégation (ʾīthār) 151
c. La générosité du savoir (ʿilm) 151

III La louange, sceau de toute vertu, miroir et image de l'homme parfait 153

Seconde partie

La *Futuwwa* chez le Sheikh al-Akbar 155

Chapitre IV

Deux dimensions : générale *(ʿāmm)* et particulière *(khāṣṣ)* 157
Les notions de général *(ʿānm)* et de particulier *(khāṣṣ)* dans l'œuvre akbarienne 159

I La dimension générale de la *futuwwa (ʿāmm)* 161
A. Nobles vertus (*makārim al-akhlāq*), *futuwwa* et *taṣawwuf*. 161
1. La *futuwwa* et la voie du *taṣawwuf* 164
Quelle est la relation entre la futuwwa et l'initiation spirituelle ? 164
2. *Futuwwa* et gnose : *ʿilm* (science) et *ʿamal* (actes) 167
3. Le disciple *(fatā)* et le sheikh 169
Moïse : le fatā demandeur de Science 169
B. Le voyage initiatique et son emblème : *al-khirqa* (manteau) 171
Voyage diurne *(ẓāhir)* et voyage nocturne *(bāṭin)* 171
C. Enseignement, transmission et organisations 174
Le Sceau des saints et le calife de Baġdād (Al-Nāṣir) 174

II La dimension particulière *(khāṣṣ)* de la *futuwwa* 185
A. La *futuwwa* des créatures 185
1. Trois notions fondamentales 185
a. Vigueur et puissance (quwwa) 186
b. Science (ʿilm) 187
c. Abnégation et préférence d'autrui (ʾīthār) 188
B. La *futuwwa* du Créateur : l'abnégation absolue 190
1. L'existence comme manifestation de la *futuwwa* divine 190

2. Le voilement de la faveur *(satr al-minna)* 191
3. La prohibition divine, don du Généreux 193
4. Le cœur du croyant : source divine de la *futuwwa* humaine 194
C. *Futuwwa* et *nubuwwa* (prophétie) 196
D. Le Prophète, « Maître des Envoyés » (*sayyid al-mursalīn*), ou le *fatā al-fityān* 197
E. La *futuwwa* du Prophète : la station louangée de l'intercession, degré suprême de l'abnégation 199
F. *Futuwwa*, *nubuwwa* et *niyāba* (lieutenance) : le maintien de la Révélation par la *futuwwa* 200

Chapitre V
Les deux pôles de la *futuwwa* : Abraham et Jésus .. 203

I Abraham, sheikh de la *futuwwa*, pôle du *ẓāhir* 204
A. Abraham, le *sheikh fatā* 204
B. La notion de *waqār*, *shābb* et *shā'ib* : Abraham et Ibrāhīm 205
C. Abraham, le *khalīl Allāh* (« ami intime d'Allāh ») 207
D. Les caractéristiques de la *futuwwa* d'Abraham 211
1. Le tendre-rigoureux *(al-layyin al-qāsī)* 211
2. Générosité *(qirā)* et abnégation *('ītthār)* : le sacrifice du fils et celui de la *nafs* 212
3. La science d'Abraham 216
E. Réalité muḥammadienne et *futuwwa* abrahamique 218
1. L'aimé de Dieu (ḥabīb Allāh) et l'ami intime de Dieu (khalīl Allāh) 218
2. Amitié intime *(khulla)* et compagnonnage *(ṣuḥba)* 220

II Jésus, *fatā* de la *futuwwa*, pôle du *bāṭin* 225
A. Le fatā sheikh 225
B. Le *fatā* mystérieux 226
Première partie 227
Deuxième partie 228
C. Le fatā, sa métaphore (*majāz*) et sa réalité (*ḥaqīqa*) 231
1. Métaphore du *fatā* : le gardien du Trésor 231
2. Réalité du *fatā* : l'esprit (*rūḥ*) 236
D. Les caractéristiques de la *futuwwa* de Jésus 239
1. Science 239
2. Vigueur 242
3. Abnégation 246
E. Le maître-serviteur (Muḥammad, fils de 'Abd Allāh), et le serviteur-maître (Jésus, fils de Marie) 248

Chapitre VI
Les *malāmiyya* dans l'œuvre akbarienne : le plus haut dissimulé dans le plus bas 253

I Aperçu sur la notion de blâme 255
A. Le blâme : voie de l'émancipation de l'âme 257
L'âme qui se blâme (*al-nafs al-lawwāma*) 257
B. Organisation et enseignement : Qaṣṣār et Sulamī 259

II Les *malāmiyya* chez le Sheikh al-Akbar 263
A. Les seuls *viri* qui ont atteint la station de la *futuwwa* envers Allāh 263
B. Les *malāmiyya* : les solitaires (*'afrād*), les chameliers (*rukbān*) et les fidèles (*'umanā'*) 266
C. Khiḍr, les *malāmiyya* et la station de la proximité (*qurbā*) 269
D. En quoi se distinguent vraiment les *malāmiyya* ? 273
E. Le blâme et l'abandon du blâme 277
F. La *nafs*, son secret et son voile (la *sharī'a*) 280
1. Une notion paradisiaque de l'âme (*houri*) 280
2. La science *'a'jamī* (obscure) de la *nafs* : science des noces divines, science de Moïse 285
a. Les malāmiyya : les viri (rijāl) 285
b. Les fidèles d'amour : ceux qui parlent la langue qurashīte de Muḥammad 288
3. Khiḍr, la *sharī'a* et le décret divin (*'amr Allāh*) 292
a. La sharī'a : voile et état des hommes du blâme 292
b. La sharī'a : obligation et douceur, aboutissement et union (wuṣūl et wiṣāl) 295
4. Le *malāmī* : est-il soufi ou juriste, mendiant ou commerçant, notable ou homme du commun ? 301
5. Les *malāmiyya*, les soufis et les gens de la *futuwwa* 302
6. Le blâme, les femmes et l'amour 304
a. L'amour muḥammadien en héritage 304
b. Le blâme et l'amour 307
c. Les femmes du blâme 310
Deux figures coraniques : Marie et 'Ā'isha 310
d. Une dernière halte avec la notion de blâme 313

Conclusion 315
Le collier de la *futuwwa* 315
1. Une transmission féminine d'une voie virile 315
Un voyage vers la Vierge khalifa, la tendre houri, la Ka'bat al-ḥasnā', cœur de l'univers 315

2. De la *futuwwa* lunaire *(qamariyya)*, de l'ordre du *tamām* (plénitude), de Jésus à la *futuwwa* solaire, de l'ordre du *kamāl* (complétude) de Muḥammad. De l'œuvre des *Futūḥāt* mecquoises à celle des *Chatons des sagesses* 320

Bibliographie 331

Index des mots arabes 341

Index des noms propres 353

Héritage Spirituel

1. *Enseignements soufis*, Abd al-Qader al-Jilânî, (1996; 2001)
2. *Textes sur le jeûne - extraits des futûhât* -, Ibn Arabî, - Traduction et annotations de Charles-André Gilis, (1996)
3. *Poèmes métaphysiques*, Emir AbdelQader l'Algérien. – Traduction et annotations de Charles-André Gilis, (1996)
4. *Le livre des Chatons des Sagesses*, Ibn 'Arabî (2 tomes) – Traduction intégrale, annotations et commentaire de Charles-André Gilis, (1997-1998)
5. *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu du XXème siècle*, Christian Bonaud, (1997)
6. *L'Esprit universel de l'Islam, aperçus sur la Doctrine coranique de la Science sacrée*, Charles-André Gilis, (1998)
7. *Océans de Miséricorde*, Sheikh Nazim An-naqshabandi, Traduction et annotations de AbdelWadoud Bour (1998)
8. *Vie et enseignements du Cheikh Ahmadou Bamba*, Didier Hamoneau, (1998)
9. *Le Soufisme, la réalité de la religion*, Hazrat Nader Shah Angha, (1999)
10. *Guide du disciple Tidjaani aspirant à la perfection*, Ibrahima Sall, (1999)
11. *La prophétie, la sainteté et leurs fruits*, Ibrahima Sall, (1999)
12. *Secrets of the Fast – according to the Shaykh al-Akbar* Ibn Arabî, - Translated and Introduced by Charles-André Gilis, (2000)
13. *Le Secret des Secrets*, Abd al-Qadir al-Jilânî, Traduction et annotations de AbdelWadoud Bour (2000)
14. *Traités sur les Noms divins*, Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, Introduction, traduction et annotations par Maurice Gloton (2000)
15. *La Prière sur le défunt, (Salât al-Janâza)*, dans l'enseignement d'Ibn 'Arabî, Charles-André Gilis, (2001)
16. *Le livre de l'aide, du soutien et de l'encouragement pour les croyants qui désirent suivre la voie vers l'au-delà*, Imam al-Haddâd, traduction et annotations par AbdelWadoud Bour (2001)
17. Ibn 'Arabî, *l'Initiation à la* Futuwwah, Laïla Khalifa (2001)
18. *Le livre du mîm, du wâw et du nûn* -, Ibn Arabî, - Texte arabe inédit, traduit et présenté par Charles-André Gilis, (2001)
19. *Un commentaire ésotérique de la formule inaugurale du Qoran (les mystères cryptographiques de Bismi-Llâhi-r-Rahmâni-r-Rahîm)*, Abd el-Karîm al-Jîlî, précédé d'une introduction générale à la Non-dualité dans l'ésotérisme islamique, traduit et annoté par Jâbir Clément-François, (2001)
20. Ibn 'Arabî, *Le secret des noms de Dieu*, Introduction, édition critique et notes de Pablo Beneito, traduit par Pablo Beneito et Nassim Motebassem (2001)

Distribué par :
La Librairie de l'Orient
[illegible] rue des Fossés Saint Bernard
Paris
Tél. : [illegible]
Fax : [illegible]
[illegible]
[illegible] orient-lib.com
[illegible]

Dar Albouraq©
Site Web : www.albouraq.com
E-mail : albouraq@albouraq.com
B.P. 13/5384 -Beyrouth-Liban
1421-2001

Tous droits de reproduction, d'adaptation ou de traduction, par quelque procédé que ce soit, réservés pour tous pays pour l'éditeur.

ISBN : [illegible]
[illegible]

à mon premier *sheikh*

et à ma première *sheikha*

Remerciements

Le mérite de ce travail revient à ce généreux *ḥātimite*, le Sheikh al-Akbar, qui m'a ouvert sa porte, m'a offert le qirā - la nourriture de l'hôte -, et a veillé sur moi tout au long de ce parcours.

Surtout, il m'a confiée à l'un des siens, monsieur Michel Chodkiewicz, que je remercie tout particulièrement de m'avoir, à son tour, ouvert sa propre porte. Il m'a simplement témoigné de la *futuwwa*.

Ce parcours, en fait, n'a été qu'une suite, un enchaînement, une *silsila* de rencontres avec d'autres *fityān* qui, tous, m'ont apporté leur *karam*, leur *futuwwa* : Monsieur Pierre Lory, Monsieur André Miquel, Madame Lucette Valensi, Monsieur Claude Faucheux et Monsieur Gabriel Martinez-Gros. A tous, je veux leur rendre ici un hommage reconnaissant.

J'adresse mes remerciements amicaux et chaleureux à ceux qui m'ont soutenue en m'apportant leur aide sans compter, notamment Jean-Pierre Cerquant (*'ahl al-najda*) et le maître Ghani Alani qui a honoré la *futuwwa* par sa calligraphie, ainsi que Maryse Courberand (l'œil de l'aigle, *'ayn al-nisr*). Et à tous les *fityān* et *fatayāt*, nombreux, que je ne peux nommer ici. Ils se reconnaîtront Merci pour leur encouragement.

Enfin, je reste persuadée que ce travail n'aurait pas abouti sans ceux qui ont suivi jusqu'au bout mon cheminement : mes deux premiers *sheikh* et *sheikha* (mes parents), ainsi que Wā'il, Yāsir, Mayy et Nouha. Je remercie de tout mon cour ces *kuramā'*, tout *ḥātimites*, qui ont cru en la générosité de leur ancêtre.

Remerciements

Le mérite de ce travail revient à ce généreux *hâtiaule*, le Sheikh al-Akbar, qui m'a ouvert sa porte, m'a offert le qirâ - la nourriture de l'hôte -, et a veillé sur moi tout au long de ce parcours.

Surtout, il m'a confiée à l'un des siens, monsieur Michel Chodkiewicz, que je remercie tout particulièrement de m'avoir, à son tour, ouvert sa propre porte. Il m'a simplement témoigné de la *hâtiaule*.

Ce parcours, en fait, n'a été qu'une suite, un enchaînement, une série de rencontres avec d'autres frères qui, tous, m'ont apporté leur *kaas*, leur *hâtiaule* : Monsieur Pierre Lory, Monsieur André Manuel, Madame cette Valensi, Monsieur Claude Fauchaux et Monsieur Gabriel Martinez-Gros. A tous, je veux leur rendre ici hommage reconnaissant.

J'adresse mes remerciements amicaux et chaleureux à ceux qui m'ont soutenue en m'apportant leur aide sans compter, notamment Jean-Pierre Cerquant (*Idâ al-Ingâh*) et le maître Ghani Alani qui a honoré la *hâtiaule* par sa calligraphie, ainsi que Marvac Courbernard (*Faed de l'aigle*, *'ma al-ma'ri*). Et à tous les *fâtiaules* et *hâtiaulis*, nombreux, que je ne peux nommer ici. Ils se reconnaîtront. Merci pour leur encouragement.

Enfin, je reste persuadée que ce travail n'aurait pas abouti sans ceux qui ont suivi jusqu'au bout mon cheminement : mes deux premiers siècles et cinq (mes parents), ainsi que Wâ'il, Yâsir, Marvac et Noukat, je remercie de tout mon cœur, mon *hâtiaule*, tout *hâtiaule*, qui fait cru en la générosité de leur ancêtre.

Conventions typographiques

1. Système de transcription

hamza	’	ء	ẓā’	ẓ	ظ
alif	a	أ	ʿayn	ʿ	ع
bā’	b	ب	ġayn	ġ	غ
tā’	t	ت	fā’	f	ف
thā’	th	ث	qāf	q	ق
jīm	j	ج	kāf	k	ك
ḥā’	ḥ	ح	lām	l	ل
khā’	kh	خ	mīm	m	م
dāl	d	د	nūn	n	ن
dhāl	dh	ذ	hā’	h	ه
rā’	r	ر	wāw	w	و
zīn	z	ز	yā’	y	ي
sīn	s	س			
shīn	sh	ش	**voyelles longues**		
ṣād	ṣ	ص	aa	ā	ا
ḍād	ḍ	ض	uu	ū	و
ṭā’	ṭ	ط	ii	ī	ي

2. Charte

- L’article « al- »

Reste « al- » même devant une « lettre solaire » sauf exceptions

(transcriptions de phrases entièrement citées

et certains noms propres comme 'Umayya Ibn Abī ṣ-Ṣalt).

- Le tā' marbūṭa

Est transcrit « a » sauf à l'état construit. Il devient alors « at ».

- Le hamza

Est transcrit lorsque la prononciation nous semblait l'imposer.

- Les noms communs

Ont été « arabisés » même s'ils figurent dans les dictionnaires de langue française et passés en caractères romains.

Ex. : islām, ḥadīth(s), shī'īte(s)...

- Les noms propres

Capitales à chaque terme du nom, sauf à l'article al- en position médiane.

- Les capitales

Les noms communs transcrits ne sont jamais capitalisés à l'initiale étant donné l'absence de capitales en arabe, sauf exceptions (Qur'ān, Ka'bā...) et les titres d'œuvres (voir *infra*).

- Les titres d'œuvres

Les titres transcrits suivent la règle du code typographique français

- Nos références

Le Petit Larousse illustré, 1998.

Le Code typographique de l'Imprimerie nationale.

Avant-propos

« Celui qui demande la noble beauté *(ḥasnā')*[1] en mariage ne doit pas renoncer en raison du prix élevé de la dot », dit le poète arabe.[2] Seul celui qui est en mesure d'honorer la dot de la noble *futuwwa* en sera digne.[3] Sagesse et jeunesse, « éternellement verdoyantes », sont les grâces que Le Généreux (Al-Karīm) a octroyé à cette noble et généreuse *futuwwa*.

Futuwwa (générosité, vigueur de la jeunesse et sagesse), soufisme, blâme *(malāma)*, amour et « fidèle d'amour » ces notions s'enchaînent, dans l'œuvre akbarienne afin de représenter une seule histoire, celle du voyage de retour vers Allāh, qui implique nécessairement le fait d'accepter de mourir pour être ressuscité dans l'unicité *(tawḥīd)*. Le *fatā* est celui qui entreprend cet engagement et reste fidèle. « La fidélité au pacte prééternel est la clé du pacte éternel », écrit le Sheikh en se référant au verset : « ***Y a-t-il d'autre récompense pour le bien que le bien ?***[4] »[5]

L'histoire de la *futuwwa* est très ancienne dans l'héritage littéraire du monde arabo-musulman. Ses racines les plus lointaines sont représentées par le *fatā* préislamique, modèle idéal

---

[1] Du mot *ḥasana*, un terme qui contient les sens de bonté et de beauté.

[2] Abū Firās al-Ḥamadānī : « tahūnu ʿalaynā fī l-maʿālī nufusunā – wa man khataba l-ḥasnā' lam yuġlihā l-mahru. » Voir le *Dīwān*, p. 67, Beyrouth, 1986.

[3] D'après la tradition arabe, islamique, un homme peut épouser une femme qui appartient à un rang inférieur au sien. Ainsi peut-il épouser une esclave. Cependant, une femme n'épouse qu'un homme digne de son statut. Par conséquent, une femme noble ne peut épouser un esclave.

[4] Cor., 55 : 60.

[5] *Kitāb al-'isrā'*, p. 74.

de l'homme libre (*ḥurr*), noble, vertueux, généreux, indulgent, courageux, sage et ferme : la perfection virile.

Très souvent interprétée par les termes de *murū'a* (vertu, pudeur, honneur), *makārim al-akhlāq* (haute moralité), générosité, *furūsiyya* (chevalerie), *kamāl* (perfection), *rujūliyya* (virilité), la *futuwwa* a traversé toute la période du début de l'islām (*ṣadr al-'islām*) ; elle est mentionnée une dizaine de fois dans le Coran, et de façon encore plus abondante dans la Tradition prophétique (*ḥadīth*). Durant le temps des conquêtes (*futūḥāt*), on parlait des *fityān* (pluriel de *fatā*) *al-muslimīn*. Ensuite, elle a parcouru l'espace et le temps de ce vaste monde arabo-musulman, où elle se manifesta surtout dans les moments critiques de l'histoire de la communauté (*'umma*) musulmane, et plus particulièrement durant le *jihād* –voir, par exemple, la *futuwwa* du calife Al-Nāṣir li-Dīn Allāh[6] (622/1225), la chevalerie de Usāma Ibn Munqidh (584/1188)[7] et l'héroïsme de Salaḥ al-Dīn al-Ayyūbī (589/1193) - -et également durant les périodes d'injustice sociale et de relâchement des mœurs et des pratiques religieuses. Elle a pénétré le domaine social (*Shuṭṭār, 'Ayyārūn, Ṭurafā', Ẓurafā'*)[8], nous la trouvons dans les organisations artisanales, professionnelles, politiques, et jusque dans la police (*shurṭa*) et dans l'armée (*jund*).

---

[6] Voir André Miquel, « Le Calife Al-Nāṣir, 1180-1225 », dans *L'Histoire*, n° 12, mai 1979. Voir aussi d'Angelica Harttmann, *Al-Nāṣir li-Dīn Allāh*, Berlin, 1975.

[7] André Miquel, Usāma Ibn Munqidh, des enseignements de la vie, Paris, 1983.

[8] Les récits rapportés par le Qāḍī al-Tanūkh (342/953), dans ses ouvrages *Al-Mustajād min fa'lāt al-'ajwād* et *Nishwār al-Ñmuḥāḍāra*, reflètent le rôle de ces associations dans la société de l'époque. Voir Claude Cahen, « Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Age », *Arabica*, V, 1958 ; Massignon, « La *futuwwa* ou pacte d'honneur artisanal entre les travailleurs musulmans au Moyen Age », *Nouvelle Clio*, 1953 ; A. Khatchaturian, « *'Ahl al-futuwwa wa l-fityān* » (traduit du russe en arabe), Beyrouth, 1998.

Elle a pénétré aussi les domaines du sacré, du religieux et du soufisme (« mystique »). On parle des saints *(awliyā' Allāh)* en tant que *fityān*, l'expression *min 'ahl al-futuwwa* revient souvent dans l'hagiographie soufie [Sulamī (412/1021), Qushayrī (465/1072), Abū Na'īm al-Hāfiẓ (430/1038), Shā'rānī (973/1565) entre autres] Elle devient alors la Voie de l'initiation spirituelle, de la gnose, voire de la prophétie *(nubuwwa)*.

Depuis Hammer-Purgstall, l'interprétation la plus courante en Occident en fait l'équivalent de la chevalerie[9]. Néanmoins, nous trouvons, dans les livres d'*adab* (littérature générale), une distinction entre les deux concepts suivants : celui de *futuwwa [fityān* (pluriel de *fatā)]* et celui de *fursān al-'arab* (chevaliers des Arabes). La *futuwwa* englobe la chevalerie, mais l'inverse n'est pas nécessairement vrai.[10]

Par ce qu'elle représente de beauté *(jamāl)*, de majesté *(jalāl)*, de sagesse *(ḥikma)* et d'éternelle jeunesse *(fatā')*, la *futuwwa* séduit et attire l'attention des Occidentaux comme celle des Orientaux. Franz Taechner s'est intéressé au sujet dans sa forme islamique, et a rédigé de nombreux articles sur les différents aspects de la *futuwwa*. Dans son ouvrage *Zünfte und Bruderschaften im Islām*, il familiarise le lecteur occidental avec les différents types de *futuwwa*, aussi bien dans le soufisme que dans les domaines social et politique, en présentant des extraits traduits des textes de grands maîtres tels que Sulamī, Qushayrī, Ibn 'Arabī, 'Attār (627/1229), ainsi que des auteurs tels qu'Ibn Baṭuṭa (770/1368), et Ibn al-Mi'mār (642/1244) auteur du *Kitāb al-*

---

[9] Voir l'article de Hammer-Purgstall : « La chevalerie des Arabes », dans *J. A.*, 1849, pp. 5-14.

[10] Nous trouvons dans la littérature arabe des ouvrages consacrés à la *furūsiyya*. Par exemple : celui d'Al-'A'rābī, *'Asmā' khayl al-'arab wa fursānihā* ; ou celui d'Ibn Qayyim al-Jawziyya, *Al-Furūsiyya*. D'autres consacrés à la *futuwwa*, comme le *Kitāb al-futuwwa* d'Ibn al-Mi'mār. Ou, d'une manière encore plus générale, des livres consacrés aux notions de *makārim al-akhlāq* (nobles vertus), comme celui de Kharā'iṭī.

futuwwa) qui, avec Ibn al-Naqqāsh et son texte *Tuḥfat al-waṣāyā*, sont des références importantes sur la *futuwwa* du calife Al-Nāṣir li-Dīn Allāh, considéré comme le calife fondateur des ordres de la *futuwwa*.

Ensuite, Taechner présente des textes de maîtres iraniens tels que Suhrawardī (ʿUmar Shihāb al-Dīn) et son homonyme, le célèbre Suhrawardī (Shihāb al-Dīn), Nājm-i Zarkūb, Hamaḍānī, et de maîtres de l'Anatolie comme Mevlānā Nāsirī, Sūleymān Gūlṣirī. Cet ouvrage offre au lecteur une vision globale des différents aspects et manifestations de la *futuwwa* dans le monde musulman.[11]

Ces différentes manifestations de la *futuwwa* gardent ouvert un immense champ de recherche sur ses origines et ses influences. Par exemple, quelle est la relation entre la chevalerie occidentale et la chevalerie orientale ? Hammer-Purgstall voit une influence de la chevalerie arabe sur l'esprit et l'évolution de la chevalerie occidentale dans sa forme initiatique remontant au Prophète. Après la bataille d'Oḥod, le Prophète avait entendu Gabriel dire : « Il n'est point d'épée si ce n'est Dhū al-Fiqār (nom de l'épée de ʿAlī), et point de *fatā* si ce n'est ʿAlī.[12] » Ce qui lui permet d'affirmer : « La chevalerie arabe est de quatre siècles plus ancienne que l'européenne, dont la plus belle époque commença avec le temps des croisades et finit avec elles.[13] » Faut-il envisager une rupture ou bien considérer qu'il n'y a aucune solution de continuité entre la *futuwwa* préislamique, dite profane, et la *futuwwa* islamique dans ses dimensions religieuse et initiatique (soufie) ?

Pour certains, la mise en valeur de l'ego *(fakhr)* du *fatā* préislamique vient en contradiction avec l'esprit de dénuement

---

[11] Zurich (etc.), rééd. 1979.
[12] Sur la chevalerie des Arabes, voir *J.A.*, 1849, pp. 5-8.
[13] *J.A.*, 1849, p. 12.

(faqr) et de renoncement *(zuhd)* du soufi.[14] Pour d'autres, la *futuwwa* du temps préislamique, *futuwwa* naturelle, désintéressée et altruiste, s'oppose à celle conditionnée par la récompense du Paradis du temps islamique.[15]

Certains confèrent au soufisme et à sa *futuwwa* des origines et des dimensions non arabes et non musulmanes, allant jusqu'à parler d'un « islām christianisé »[16] ou persanisé. Parlant de la *futuwwa* islamique, Henry Corbin écrit : « Elle s'est manifestée dans de vastes régions de la civilisation islamique, mais [qui] partout où on la trouve, [elle] porte nettement, et pour cause, l'empreinte shī'ite iranienne »[17] et cette dernière « puise ses sentiments dans la chevalerie zoroastrienne.[18] »

En tant que nobles vertus *(makārim al-akhlāq)*, on pourrait dire que la *futuwwa* est universelle. Nous la voyons déjà apparaître dans les sociétés les plus anciennes. Dans sa dimension particulière *(khāṣṣ)*, initiatique de *jihād*, de *fatḥ* (conquête et dévoilement), elle est islamique, coranique. Dans la structure généalogique de sa transmission spirituelle *(silsila)*[19], elle est tribale, arabe. Si l'on envisage les choses dans la continuité, l'essence de la *futuwwa* en tant que noble vertu demeure identique, au-delà de ses différentes modalités. Les apparences changent ; elle était *murū'a*, elle est devenue *dīn*.[20]

---

[14] Dasūqī, *Al-Futuwwa 'ind al-'arab*, p. 222.

[15] Voir Bichr Fārès, *L'Honneur chez les Arabes*.

[16] Cf. *L'Islām christianisé*, Asīn Palacios.

[17] Voir Henry Corbin, *L'Homme et Son Ange* (surtout la troisième section : « Juvénilité et chevalerie en islām iranien », pp. 207-208). Pour Corbin, le fait que l'initiation à la *futuwwa* ait pour référence le calife 'Alī, conformément au *ḥadīth « lā fatā illā 'Alī »*, la *futuwwa* dans sa forme islamique devient une doctrine shī'ite.

[18] Henry Corbin, *L'Homme et Son Ange*, p. 245.

[19] Une chaîne qui remonte jusqu'au Prophète.

[20] Ignaz Goldziher, *Murwa und Din*. Rappelons le ḥadīth : « Il n'y a point de religion sans murāu'a » *(lā dīn illā bi-murāu'a)*.

La diversité des formes présentée par la *futuwwa* au cours de son histoire [tant orientale qu'occidentale, profane que sacrée, religieuse que sociale, soufie que non-soufie, organisée que non organisée (individuelle)][21] n'a pas facilité la tâche de la recherche. « L'étude de ses mouvements est rendue difficile par le fait qu'ils ont revêtu historiquement des formes très diverses », écrit Claude Cohen qui réaffirme le point de vue de Hammer-Purgstall : « Malgré les progrès réalisés dans la connaissance que nous avons d'eux, on ne saurait dire que nous comprenions encore très bien de quoi exactement il s'agit.[22] » La question reste entière.

L'énigme de l'entrée de la *futuwwa* dans le soufisme reste peu comprise. De prime abord, on pourrait concevoir que les notions de moralité, de vertus, du *khuluq* et d'*adab* représentent les bases de toute vie communautaire, surtout dans une démarche spirituelle. Certes, suivant une dimension générale du discours, le soufisme se définit et se limite aux règles d'*adab*. Mais, sur le plan particulier *(khaṣṣ)*, on trouve que la *futuwwa* dans le soufisme désigne la voie spirituelle et la voie de l'initiation à la Science divine, à la gnose, voire à la réalisation *(taḥaqquq* : *wuṣūl* et *wiṣāl* :) 'Abd-Allah al-'Anṣārī (m. 481/1089) affirme : « Celui qui cherche la lumière de la vérité par le raisonnement *('istidlāl)* ne pourra jamais se réclamer de la *futuwwa*. » Et Najm al-Dīn Kubrā (m. 617/1270), parlant des dormants de la caverne, écrit : « S'Il [Dieu] les a nommés *fityа*, c'est parce qu'ils ont cru en Lui par la voie de la réalisation *(taḥqīq)* et non pas par l'imitation *(taqlīd)* et c'est à Allāh qu'ils ont demandé la bonne guidance (d'Allāh, en Allāh, par Allāh).[23] ».

---

[21] Voir Jean-Claude Vadet, « La *futuwwa* morale, professionnelle ou morale mystique », *Revue des études islamiques*, XLVI-1, 1978.
[22] *E.I.*, 2e éd., II, p. 983.
[23] Haqqī, *Rūḥ*, II, p. 468.

Il nous semble qu'une étude approfondie de la quiddité de la *futuwwa* du point de vue de la doctrine akbarienne est incontournable si l'on désire en dégager toutes ses subtilités. Chez aucun autre auteur, nous trouverons une doctrine élaborée et cohérente de la *futuwwa,* qui nous permette de pénétrer l'énigme de son intime relation avec l'initiation spirituelle, la quête du divin et la gnose. De prime abord, elle semble facile d'accès, mais telle une citadelle, elle se révèle imprenable.

En effet, Muḥammad Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī[24] (1165-1240), ce grand maître andalou (al-Sheikh al-Akbar) est l'auteur d'une œuvre monumentale comprenant nombre d'ouvrages et de traités[25], dont la qualité le place au rang du « plus fécond des auteurs musulmans.[26] Son œuvre devrait être perçue à la lumière de sa station *(maqām)* et de sa fonction de Sceau des saints *(khatm al-walāya al-muḥammadiyya)*[27]. La notion de Sceau implique à la fois la fonction de rassemblement » *(jāmi')* et de gardien *(ḥāfiẓ)*. Un sceau vient à la fin d'une œuvre, marquant sa « finalité », rassemblant tout ce qui l'a précédé, supprimant toute possibilité d'addition, et la protégeant de tout détournement.[28]

Les deux célèbres ouvrages du Sheikh sont : les *Futūḥāt al-makkiyya,* un *opus magnum,* véritable Trésore (Armoire forte) de 560 portes (chapitres) de toute la science initiatique spirituelle dans l'islām, autrement dit du Coran ; et les *Fuṣūṣ al-ḥikam (Cha-*

[24] Pour une biographie détaillée, voir le travail de Claude Addas : *Ibn 'Arabī, ou la quête du soufre rouge.*

[25] Voir le précieux travail de Osmān Yaḥya : Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī.

[26] Histoire et classification, p. 14.

[27] M. Chodkiewicz, dans son ouvrage *Le Sceau des saints* auquel nous renvoyons le lecteur, a bien montré cette fonction du Sheikh.

[28] Voir le *Lisān : khatama.* Et le *Mu'jam* de Su'ād Ḥakīm, pp. 373-382.

tons des sagesses)[29], une merveille du Sheikh composée de 27 perles *(faṣṣ)* de sagesse prophétique. Le premier ouvrage recèle tous les secrets de la *futuwwa*, essence et initiation, dans une forme détaillée. Cette œuvre initie l'accès aux *Fuṣūṣ*, qui en représentent la forme abrégée (essentielle). Les procédés du Sheikh sont en relation intime avec la Révélation coranique : « Tout ce que j'exprime dans mes paroles et dans mes écrits provient directement de la présence *(ḥaḍra)* et des 'Trésors du Coran'. On m'a donné la clé de sa compréhension, et l'approvisionnement [renfort *(imdād)*].[30] »

La sagesse divine pour un *'ārif bi-l-Lāh* comme notre Sheikh est à la base de toute chose, l'attestation *lā ilāha illā l-Lāh* [il n'y a point d'autre divinité hors d'Allāh (l'unicité)] veut dire que rien n'est hormis Allāh. Mais l'homme [*('insān)* du verbe *'anasa* qui signifie apparition et amabilité, et du verbe *nasā* (oublier)] a oublié *'ayyām Allāh*[31] (ses jours avec Dieu), son pacte avec Lui et sa nature primordiale *(fiṭra)*, alors qu'il était encore esprit. « Sache que l'esprit lorsque Dieu le créa, Il [Dieu] le fit *kāmil* (complet, entier), mûr, intelligent, connaisseur, reconnaissant la suzeraineté de Dieu », écrit le Sheikh. Il se réfère au pacte primordial que Dieu noua avec l'homme dans la préexistence. ***« Ne suis-Je pas votre Seigneur ? Ils répondirent 'balā' (mais si), nous en témoignons.***[32] » D'après le Sheikh, ce témoignage, cette reconnaissance *(balā)* est la preuve même de l'intelligence de l'esprit et de la connaissance de son être propre et de son Créateur. Cette science originelle est la *fiṭra* (nature primordiale)[33].

---

[29] Cet ouvrage a été traduit intégralement en français (*Le livre des Chatons des Sagesses*, traduction, notes et commentaires par Charles-André Gilis, 1997-1998, Paris)

[30] *Fut.*, III, p. 334.

[31] Cor., 14 :5.

[32] Cor., 7 :172. *Sceau*, p. 186.

[33] *Fut.*, 2, p. 690.

L'initiation à la *futuwwa* consiste essentiellement à revivifier sa propre *fiṭra* (nature primordiale) par le renouvellement du pacte noué autrefois avec Allāh, faisant ainsi preuve de sincérité et de loyauté afin de ne plus jamais oublier *'ayyām Allāh*, à savoir le temps primordial. Autrement dit, il s'agit de vivre continuellement en état de *dhikr*[34].

Malgré l'oubli qui constitue la nature humaine, il y a en l'homme une partie *(juz')* à jamais éveillée, dont la réalité même est celle de l'éternel état de *dhikr*. Il s'agit du sanctuaire de Dieu (Son *ḥaram*)[35], le cœur de l'homme, Sa (sa) Ka'ba, symbole de la réalité muḥammadienne *(ḥaqīqa muḥammadiyya)*, point d'équilibre rassemblant les contraires, qui se trouve à La Mecque, Mère de toutes les villes *('umm al-qurā)*, Poitrine de l'homme.

Mais cette « Mecque » fut occupée et dirigée par les notables de la *jāhiliyya* (période préislamique), leurs idoles entourèrent la Ka'ba. Ils empêchèrent le Prophète et ses alliés (les *anṣār* et les *muhājirūn*) de s'y rendre.

Nous entendons par là que celui qui entre dans la Voie, à l'instar du Prophète, qui a suivi l'exemple du père fondateur de la *futuwwa* -Abraham doit mener la conquête de La Mecque (la « conquête des conquêtes »[36]) afin de libérer sa Ka'ba (son *ḥaram*) des idoles de l'ignorance, ignorance de la Révélation *(jāhiliyya)*. « Le *fatā* est par excellence celui qui entreprend les conqêtes *(ṣāḥib al-futūḥ)* »[37] affirme le Sheikh al-Akbar.

---

[34] Le mot *dhikr* implique à la fois le fait de se rappeler quelque chose, et celui d'invoquer. D'où la cérémonie du *dhikr* dans les cercles soufis.

[35] Notion qui implique les sens de « sacré », de « féminin » et d'« interdit ».

[36] C'est ainsi que l'a décrite Al-Jāḥiẓ dans son livre *Des métropoles et des pays*. Voir Guy Ducatez, dans *Revue des études islamiques*, LXI-LXII, 1993-1994, p. 145.

[37] *Fut.* IV, p. 357.

Suivant le parcours des *Futūḥāt* de notre Sheikh, on pourrait concevoir qu'à partir de cette libération et de cette conquête *(fatḥ)*[38], le voyageur verra se succéder en lui les *futūḥāt* (conquêtes et dévoilements) dans les deux directions Orient et Occident et pourrait alors avoir accès au Trésor de la Ka'ba. Car Allāh a déposé un Trésor en Elle, le Trésor de Sa connaissance *(kanz al-'ilm bi-l-Lāh)*. A ce sujet, le Sheikh renvoie au verset : « ***Allāh atteste, et aussi les Anges et les doués de science.***[39] » « Ce verset est un Trésor dans les cœurs des gnostiques », affirme-t-il.[40] Pour accéder au Trésor, trois conditions seront indispensables.

La première : atteindre l'âge mûr de *bulūġ al-'ashudd*, ainsi décrit dans le récit coranique de Moïse avec Khiḍr, lorsque celui-ci redressa le mur d'un village dont les habitants lui avaient refusé l'hospitalité. Khiḍr expliqua à Moïse que le mur appartenait à deux garçons orphelins, qu'il y avait dessous un Trésor, un héritage de leur père, homme vertueux ; Dieu voulut que tous deux atteignent leur maturité et qu'ils extraient (eux-mêmes) leur Trésor.[41]

Cette maturité représente la plénitude de la force *(quwwa)* mentale et physique, permettant de réaliser la seconde condition, à savoir : le voyage, la conquête et le combat.

Quant à la troisième, elle exige de ce conquérant de se mettre au service de la Ka'ba, de la servir en accomplissant les actes d'adoration et de dévotion : le *ṭawāf* (circumambulation), l'inclination *(rukū')* et la prosternation *(sujūd)*. Jusqu'à ce qu'Elle lui révèle le secret de sa Pierre noire qui, à son tour, va guider le conquérant adorateur à l'intérieur même d'Elle. A l'instar de notre Sheikh qui nous dit, dans son premier chapitre des *Fu-*

---

[38] Illumination, dévoilement, ouverture et conquête.
[39] Cor., 3 :18.
[40] *Fut.*, I, p. 667.
[41] Cor., 18 :82.

tūḥāt, alors qu'il arrivait à La Mecque, et devant la *ḥasnā'* (beauté) *Ka'ba*, et pendant qu'il effectuait la circumambulation, pratiquant tantôt le *tasbīḥ*, tantôt le *tamjīd*, le *tahlīl* ou le *takbīr*, touchant la Pierre noire, l'embrassant, le *fatā*-esprit s'est révélé du côté de la Pierre noire, pour devenir son guide, son compagnon et son valet dans son voyage initiatique, jusqu'à le faire entrer à l'intérieur même de la Ka'ba. Celle-ci alors lui permit (voire lui ordonna) de soulever ses voiles, l'initia à la science « bien gardée » *(maknūn)*, et lui donna la permission de les transmettre.[42]

Tenant compte de ces considérations auprès de la Ka'ba, on pourrait songer à l'amour éperdu des soufis, au respect et aux honneurs des *fityān* en quête d'estime et de prestige à l'égard des femmes vertueuses (nobles, libres). Si nous examinons de plus près la racine du mot *Ka'ba* (le verbe *ka'aba)*, nous constatons un fondement légitime à ce symbolisme féminin : à côté de *ku'ba* (virginité féminine), nous trouvons *kā'ib* qui signifie « la belle jeune femme dont la poitrine est formée »[43], et qui, pour notre Sheikh, symbolise la poitrine de la sagesse portant le lait [science de la *(fiṭra)* nature primordiale *(tawḥīd)*, breuvage du Prophète. Le lait que porte chaque sein représente une science. L'un représente la science des anciens *('awwalīn)*, l'autre la science des derniers *('ākhirīn)*[44].

D'après notre Sheikh, si Dieu a désigné Joseph comme *fatā*, c'est parce que ce dernier a préféré la prison plutôt que de déshonorer une femme (la femme de l'Egyptien)[45], celle-ci l'accusant à tort d'avoir essayé de la déshonorer.[46]

Développons à présent l'histoire de cette Pierre noire, et précisons l'identité de ce *fatā*. Pour certains, c'est une pierre, un

---

[42] *Fut.*, I, pp. 47-57.
[43] *Lisān.*
[44] *Turjumān*, éd. Shuqayrī, 1995, p. 319
[45] *Fut.*, III, pp. 247-248.
[46] Cor., 12 :23-35.

corps dur, compact *(kathīf)*, pour d'autres, c'est un corps subtil, léger *(laṭīf)*.[47] Si on le regarde par l'œil intérieur du cœur *(baṣīra)*, on réalise qu'il représente la main droite d'Allāh (symbole du pacte)[48], l'esprit, le *fatā*, l'*imām mubīn* (expression qui désigne le Coran)[49], le *khalifa*, le scribe[50] et le Gardien du trésor. Mais si on ne le regarde que par l'œil, on ne voit que sa nature de Pierre noire.

Dans l'œuvre akbarienne, deux personnages sont liés à la Pierre noire : Jésus, l'esprit Verbe, Sceau de la sainteté universelle, premier sheikh d'Ibn 'Arabī. C'est sous sa tutelle, « entre ses mains », qu'il effectua son retour *(tawba)* vers Dieu[51] ; le deuxième est l'héritier muḥammadien, pôle du temps, celui qui se trouve [*'alā qalb* (sur le cœur) du Prophète][52]. En effet, Ibn 'Arabī nous relate qu'après l'enseignement de Jésus, il reçut les dévoilements de Moïse, de nature solaire, puis rencontra Hūd, puis tous les autres prophètes, jusqu'au Prophète Muḥammad.[53]

Nous voyons donc que la rencontre avec la *futuwwa* chez notre Sheikh implique nécessairement la rencontre avec la prophétie. Tous les prophètes sont des *fityān* (pluriel de *fatā*), et chacun de ces *fityān* représente une sagesse que l'initié acquerra lors de son éventuelle rencontre avec le prophète-*kalima* (Verbe), porteur de cette sagesse.

Trois prophètes sont au cœur de l'initiation à la *futuwwa* dans l'enseignement akbarien : Abraham, Jésus et Moïse. S'agit-il de trois pôles ? Notre Sheikh parle des pôles de la *futuwwa*.

---

[47] *Fut.*, I, p. 47.
[48] *Fut.*, III, p. 198.
[49] *Fut.*, IV, p. 327.
[50] *'Isrā'*, p. 82.
[51] *Fut.*, I, p. 160.
[52] *Fut.*, I, p. 160.
[53] *Fut.*, I, p. 223.

Ou s'agit-il d'un pôle et de deux imāms ? Cette problématique sera développée au cours de notre étude.

De la grande porte du pôle des pôles *(quṭb al-aqṭāb)* – le Prophète *(khayr fatā)*[54], Maître des Envoyés *(sayyid al-mursalīn - fatā al-fityān)* – et sous la guidance de ces prophètes, l'initié rencontrera Abraham, le père fondateur de la *futuwwa (abū al-fityān)*, qui lui remettra l'épée avec laquelle il mènera son *jihād*, cassera les idoles de son ignorance, et lui apprendra les règles de l'hospitalité *(qirā)* sacrée. Jésus, l'esprit, le *fatā rūḥanī*, lui remettra le secret de la Pierre noire et lui apprendra les règles de la servitude dignes d'un *fatā*, selon le proverbe arabe : *sayyid al-qawm khādimuhum* (le maître d'un groupe est son serviteur). Moïse le guidera vers le confluent des deux océans, au *barzakh* de sa *nafs*, où se trouve Khiḍr, et lui apprendra comment devenir son disciple en lui transmettant les règles d'*adab* dignes des *murīd*-s.

L'initié mènera ses conquêtes, son *jihād*, jusqu'à ce que le soleil se lève à son couchant *(maġrib)*. Il ouvrira, dévoilera, « conquerra » alors les sagesses du *ẓāhir* (apparent-extérieur), du *bāṭin* (caché-intérieur) et du *barzakh* (isthme). Il portera le manteau muḥammadien qui enveloppera tout son être, et sera digne du titre de *fatā*. Alors il sera admis dans l'intimité de la *Ḥasnā'-ḥūrī*.

Le langage soufi n'est jamais déterminé par le hasard. Dans son vocabulaire (coranique), un sens très précis est toujours assigné à chaque vocable. Toutes les caractéristiques sémantiques d'un terme sont, par conséquent, à considérer. Nous pensons que le recours au mot « *fatā* » dans le soufisme est significatif. Sachant que la *futuwwa*, de par ses origines tribales (arabes) préislamiques, avec ses normes, ses formes et ses étymologies, a traversé la période du début de l'islām *(ṣadr al-*

[54] *Fut.*, IV, p. 140.

'islām) par la voie des *futūḥāt* (conquêtes) pour parvenir jusqu'à l'Alandalus de notre Sheikh, il nous semble donc indispensable pour la compréhension de la *futuwwa* dans le soufisme – et à plus forte raison chez le Sheikh al-Akbar qui se proclamait ḥātimite-ṭā'īte[55] – d'approfondir l'étude de ses racines préislamiques et de celles du début de l'islām.

Deux facteurs ont été décisifs dans le choix de notre méthode de recherche. Le premier concerne le sujet même de la *futuwwa*, son étendue et son ampleur d'une part, et sa complexité d'autre part. Le deuxième facteur concerne la particularité de la démarche akbarienne elle-même. Afin de préserver la cohérence intérieure de l'enseignement akbarien, sa doctrine et sa quiddité, tout en la représentant dans son contexte extérieur qui désigne son cadre de référence ; et tout en restant fidèle à la méthode akbareinne, gardant en perspective l'esprit et l'image de l'enchaînement *(silsila)* ; sans toutefois alourdir notre texte d'un grand nombre de notes explicatives qui seraient indispensables ; nous avons divisé notre étude en deux parties principales. Dans la première, nous abordons le sujet du *fatā* et de sa *futuwwa*, la quiddité de celle-ci, ses éléments, ses normes et les conditions des temps préislamique et islamique. Nous insisterons tout d'abord sur la dimension philologique et étymologique, puis nous nous efforcerons de suivre les pas du Sheikh al-Akbar, qui procède lui-même régulièrement à des analyses étymologiques en puisant dans les racines les plus lointaines de la langue arabe et en considérant toutes les dimensions linguistiques et philologiques d'un mot. Ainsi insisterons-nous dès le début de notre recherche sur le vocabulaire qui désigne la *futuwwa* et ce qui l'entoure.

[55] En référence au personnage préislamique Ḥātim al-Ṭā'ī, le modèle du maître généreux par excellence. Notre Sheikh appartenant à la même généalogie, il le considère comme son ancêtre et modèle. Nous aurons l'occasion d'en reparler.

Dans la seconde partie, nous examinerons la *futuwwa* chez le Sheikh al-Akbar dans ses dimensions générale (sa relation au *taṣawwuf*) et particulière (sa relation à la prophétie). Nous examinerons enfin la notion des hommes du blâme *(malāmiyya)*, qui revient chaque fois qu'il est question de *futuwwa*.

La première partie ne se présente pas comme une simple introduction à la seconde, mais comme un cadre de référence à travers lequel la notion de *futuwwa* dans la doctrine akbarienne sera envisageable. Nous procéderons par le système des représentations, tantôt socio-historiques, tirées de recueils poétiques, tantôt religieuses-spirituelles tirées du Coran, des textes d'exégèse et des recueils de *ḥadīth*-s, et tantôt linguistiques-philologiques ; Ce sera, par exemple, l'état d'homme libre *(ḥurr)* par rapport à celui d'homme esclave dans le temps préislamique qui servira de paradigme au soufi. Le *fatā*, pour notre Sheikh, est par excellence un homme libre *(ḥurr)*.[56] Il appartient à son père (Muḥammad Ibn ʿAbd Allāh) et n'appartient à sa mère que dans le seul et unique cas d'une mère *muḥarrara*, c'est-à-dire qui n'a jamais connu l'esclavage *(ʿatīqa)*, à l'instar de Jésus, fils de Marie, ʿIsā Ibn Maryam, cette dernière ayant été libérée de l'empreinte de Satan dès sa conception par sa mère, femme de ʿImrān : « ***Seigneur, je T'ai voué en toute exclusivité (muḥarraran) ce qui est dans mon ventre***.[57] »

Le mariage avec une femme libre, noble *(ḥurra)*, est un *nikāḥ*, impliquant le paiement à la femme de la dot, symbole de son contentement, contrairement à l'union avec une esclave *(sifāḥ)* n'impliquant aucun paiement, car l'union se fait malgré elle [sans son accord *(qahr)*]. Le Prophète affirme l'absence catégorique de tout *sifāḥ* dans son ascendance.

[56] Fut., II, p. 505.
[57] Cor., 3 :35.

Lorsque l'initié mène son combat *(jihād)* contre « lui-même », et arrive à libérer son âme de l'esclavage de l'ego, il retrouve sa vraie liberté. Il sera alors digne du blâme, car le proverbe arabe dit : « L'esclave est mené par le bâton, quant à l'homme libre, le blâme lui suffit.[58] » Ces blâmes proviennent de sa propre âme *(nafs lawwāma)*. Et, c'est ainsi qu'il se lèvera dans la station de la *'ubūda* (soumission) absolue.

Dévasté par des conflits et des guerres internes entre le calife abbasside, les rois seljoukides, les Khwarizmshāh et par les croisés du monde chrétien, l'empire musulman du temps du Sheikh ressentit à plusieurs reprises le besoin de revivifier la *futuwwa* et d'organiser le *jihād* contre les envahisseurs. Bien que notre Sheikh connu comme- le plus grand des sheikhs *(al-Sheikh al-Akbar)*, que nous présentons et auquel nous nous référons comme une autorité spirituelle et initiatique, le Sheikh du *taṣawwuf* et de la *futuwwa* – ait connu cette période de Salāḥ al-Dīn al-Ayyūbī (589/1193), du calife al-Nāṣir li-Dīn Allāh (622/1225) et de Suhrawardī (632/1234), autrement dit de l'âge d'or des organisations et des confréries de la *futuwwa*, ces organisations ne trouvèrent aucun écho dans son œuvre.

Le Sheikh, se présentant comme Sceau de la sainteté muḥammadienne, transmet un message essentiel et universel, s'adressant à toutes les situations et à toutes les époques. Ainsi la dimension historique est-elle quasi absente de son œuvre, il ne traite jamais le sujet de la *futuwwa* comme un mouvement ou comme une organisation historique. Sa démarche se situe en dehors du temporel, dans le contexte d'une démarche traditionnelle initiatique.

Notre approche de la *futuwwa* dans sa doctrine relève par conséquent de l'histoire de la pensée, et empruntera la voie de la philologie. Nous ne traitons donc pas l'aspect historique de la

[58] Maydānī, p. 28.

futuwwa proprement dit, mais nous insistons sur la *futuwwa* du temps préislamique et du début de l'islām, car ces deux périodes représentent les racines de l'arbre de la *futuwwa* dans toutes ses modalités. Nous sommes convaincues que sans une compréhension approfondie de l'esprit qui anima ces deux périodes, il serait difficile de saisir les subtilités de l'initiation à la *futuwwa* et au *taṣawwuf*. Nous ne manquerons donc pas de les signaler au cours de ce travail. Cependant, nous ne négligeons pas l'importance de la relation entre le spirituel, le temporel et le politique, la *futuwwa* du calife al-Nāṣir li-Dīn Allāh n'étant pas sans lien avec celle du Sheikh al-Akbar. Mais nous en remettons l'étude à plus tard.

Nous ne prétendons pas trouver des réponses précises aux questions posées ultérieurement. Néanmoins, nous approfondirons ces questions à partir de l'œuvre akbarienne. La notion de *futuwwa*, selon Ibn 'Arabī, contient les notions de conquête et d'illumination, de prophétie et de Révélation, d'amour et de fidélité, de *taṣawwuf* et de blâme. A travers cette étude, nous espérons mettre également en lumière le caractère universel de la *futuwwa*, et dégager ensuite ses dimensions générale *('āmm)* et particulière *(khāṣṣ)*. Le principe de la *futuwwa* est présent au cœur de toutes les cultures traditionnelles (où elle revêt différentes formes), ce qui nous permet d'inférer une origine primordiale, universelle comme celle de l'» esprit ». Quant à sa forme particulièrement arabe, islamique, le Sheikh, qui s'affirme ḥātimite, nous offrira aussi le *qirā* (hospitalité, nourriture des visiteurs).

Afin de réunir la fidélité absolue au secret divin, et l'application du commandement coranique « ***et quant au bienfait [grâce] de ton Seigneur, proclame-le***[59] »[60], notre Sheikh se réfère au verset 110 de la sourate *Al-'Isrā'* : « ***Et dans ta salāt, ne***

[59] La proclamation des grâces est une forme de remerciement aussi.
[60] Cor., 93 :11.

récite pas à voix haute, et ne l'y abaisse pas trop, mais cherche le juste milieu, entre les deux. » Ce *sabīl* (chemin) intermédiaire correspond au monde du *khafā'* (caché) qui se trouve entre le *jahr* (divulgation) et le *sirr* (secret) des versets : « ***Il connaît ce qui paraît au grand jour ainsi que ce qui est caché*** »[61] ; et encore « ***Il connaît certes les secrets, et ce qu'Il a caché*** »[62].[63] Par conséquent, le Sheikh al-Akbar ne laisse pas les « secrets » dans « le lieu du *sirr* », mais il ne les divulgue pas pour autant : il les recouvre d'un voile en les plaçant dans l'isthme du *khafā'*. Ainsi les secrets restent-ils parmi les « siens » conformément au *ḥadīth* prophétique : « Ne déposez pas la sagesse parmi ceux qui n'en sont pas dignes, mais n'en privez pas ceux qui la méritent *('ahlahā)*. »

Notre Sheikh dispose ses perles dans son océan sans toutefois en souligner la présence. C'est là la manière subtile, ésotérique, de permettre au lecteur qualifié de comprendre selon le degré de son entendement.[64]

Chacune de nos plongées nous a permis de remonter une perle. Une à une, nous les examinerons à la lumière du soleil akbarien (arabe), avant d'achever le collier de la *futuwwa*.

---

[61] Cor., 87 :7.
[62] Cor., 20 :7 (notre traduction).
[63] *Fut.*, I, p. 667.
[64] *Fut.*, I, p. 10.

PREMIÈRE PARTIE

La démarche akbarienne : une perspective philologique et linguistique

CHAPITRE PREMIER

(introductif)
Ibn ʿArabī : les dévoilements de la langue arabe

CHAPITRE PREMIER

(Introductif)

Ibn 'Arabī : les développements de la langue arabe

I.
La *futuwwa* comme méthode dans l'œuvre akbarienne

A. Perspective coranique, perspective linguistique

Si nous étudions la démarche coranique de près, nous remarquons qu'Allāh ne livre pas Ses houris nues au regard du premier venu. Jaloux d'elles – ne l'est-Il pas de toutes Ses créatures ? –, Il fait voyager certaines dans des palanquins tandis que d'autres demeurent cloîtrées *(maqṣūrāt)* en leurs tentes. Il a permis à certains hommes de les contempler. Mais qui prétend à soulever leur voile doit être en mesure de payer la dot : les houris sont nobles et libres, et l'union avec elles a son prix.[65]

Allāh est aussi Généreux. Et c'est à Sa générosité que nous devons de savoir que Ses houris sont belles. Elles sont, nous dit-Il, « ***semblables à des perles en leur coquille*** » *(maknūn)*[66], dotées de « ***grands yeux au beau regard*** » *('īn)*[67]. Elles « ***aiment leur époux*** » *('urbān)*, et « ***ne regardent personne d'autre que lui*** » *(qāṣirāt al-ṭarf)*[68]. Allāh, dans Sa bonté, nous révèle même les moyens de nous purifier pour nous rendre dignes d'elles.

---

[65] Sur la notion de *ḥurra* (femme libre), voir les chapitres 2 et 3 ; dans les périodes préislamiques comme islamiques, le *fatā* est fils de *ḥurra*.
[66] Cor., 56 :23.
[67] Cor., 56 :22.
[68] Cor., 55 :56.

Allāh est également « ***le meilleur de ceux qui rusent*** »[69]. Sur les tentures et les voiles, à l'abri desquels elles vivent, Il a multiplié les signes de leur beauté afin que nos regards soient toujours tentés de se tourner vers elles.

Mais avant toute chose, Allāh est « ***le plus Miséricordieux des miséricordieux*** »[70]. Et c'est la raison pour laquelle Il indique aux hommes qui se sont purifiés *(muṭahharūn)* le moyen de rassembler la dot, ainsi que le chemin qui les conduira auprès de ces résidentes du Paradis (au féminin en arabe : *janna*).

Dans ses *Futūḥāt makkiyya*, Ibn 'Arabī nous livre, à son tour, un secret sans prix : celui de la Réalité muḥammadienne. Sceau et gardien de la science attachée à celle-ci, il déclare nous l'avoir intégralement – autant dire fort généreusement – transmise. Il l'a fait, lui aussi, jalousement, en se conformant, dit-il, au *ḥadīth* qui enjoint le sage de ne pas confier sa science à qui n'en est pas digne. Par miséricorde, ce même *ḥadīth* recommande, à l'inverse, de n'en pas priver ceux qui sont capables de la recevoir. Quant à la ruse du Sheikh al-Akbar, elle consistera précisément à rendre cette science accessible aux uns, tout en évitant de la dévoiler aux autres pour qui elle constituerait un péril mortel.

Générosité et miséricorde, jalousie et ruse : les moyens mis en œuvre par le Sheikh al-Akbar sont bien identiques à ceux du plan divin dont nous instruit le Coran. La démarche du Sheikh est coranique, et l'est exclusivement. Dans *Un océan sans rivage*, M. Chodkiewicz l'a définitivement démontré, et le récent ouvrage de 'Abd al-Bāqī Miftāḥ[71] nous en apporte à nouveau une preuve par d'autres types d'arguments.

---

[69] Cor., 3 :54. (trad. par Masson).
[70] Cor., 21 :83.
[71] *Mafātīḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*.

Les dévoilements reçus d'Allāh par le Sheikh al-Akbar – tantôt par la médiation du Prophète lui-même, tantôt par celle d'un certain *fatā*, de Al-Khiḍr, ou de certains autres prophètes ou saints – sont ainsi mis soigneusement à l'abri du regard des imprudents. Et des notions clées, disposées avec une égale prudence, s'y trouvent pour que ceux qui en sont dignes puissent, le moment venu, voir se dévoiler à leurs yeux ces mêmes secrets. Le Sheikh avertit son cher lecteur-voyageur qu'il ne suffit pas de trouver la clé. Il faut aussi en connaître « les mouvements » *(ḥarakāt al-miftāḥ)*.

Les clés, ainsi que les instructions relatives à leurs *ḥarakāt*, sont accrochées au voile qui leur sert de symbole *(ramz)*, de signe *(ishāra)*, d'indice *('alāma)*. L'univers *('ālam*, même racine*)* est l'un de ces indices grâce auxquels nous pouvons progresser dans la science *('ilm)* de Lui.[72] L'ombre indique la présence de la lumière. Et « à toute lumière, une ombre qui l'accompagne », écrit le Sheikh al-Akbar.[73] Pour lui, le voilement est l'essence même du dévoilement : « *al-ḥijāb 'ayn al-kashf.* » Il rappelle à ce propos les paroles d'Ibn al-'Arīf dans son *Maḥāsin al-majālis*, relatives à un « dévoilement dans l'essence même du voilement » *(bawḥan bi-'ayn al-'illa)*, et à un « appel [lancé] à la face de l'éloignement » *(nidā' 'ala ra's al-bu'd)*[74].[75]

Avec une générosité toute ḥātimite, le Sheikh nous montre comment pénétrer les voiles des signes, comment saisir les Trésors du Coran, qui ne sont autres que la Science divine *(al-'ilm al-'ilāhī)*. C'est en se tournant vers Allāh, en se soumettant à Sa volonté, que l'homme accédera au Trésor ; car « Sa science n'est licite qu'à celui qui observe assidûment le jeûne » *(al-'ishāra*

---

[72] *Fut.*, II, p. 472.
[73] *'Ābādila*, p. 72.
[74] *Maḥāsin al-majālis*, éd. Asīn Palacios, Paris, 1933, p. 76 du texte arabe, p. 30 de la traduction.
[75] *Fut.*, II, p. 504.

ḥarām illā liman lazima al-ṣiyām)[76]. Autrement dit, c'est en entreprenant la voie de la prière, du jeûne et des hautes vertus *(makārim al-akhlāq)* que le disciple avance sur le chemin de la Science divine.

La science des soufis, à l'instar des autres sciences (mathématiques, géométrie, philosophie), possède un langage, une terminologie *(iṣṭilāḥāt)* propre à elle, qui la protège des hommes des sciences exotériques *('ulamā' al-rusūm)* qui sont aux soufis « ce que sont les pharaons aux prophètes »[77]. La différence entre cette science et d'autres sciences, explique le Sheikh en réponse à ceux qui seraient tentés de la croire à leur portée par un banal (auto) apprentissage *(ta'allum)*, est qu'ici, « l'apprentissage est divin *(raḥmānī, rabbānī)* »[78]. Et de commenter : « Lorsqu'un *murīd* sincère s'engage sur la Voie sans la moindre connaissance des signes et des codes soufis et qu'Allāh lui ouvre Son cœur, il commence alors à comprendre le langage des maîtres, à parler comme eux, sans qu'il sache d'où lui vient ce langage, ni comment il l'a acquis, et cela, qui plus est, sans qu'il en éprouve de l'étonnement.[79] »

On pourrait alors se demander : pourquoi avoir pris la peine de rédiger cette *summa magna*[80] de plusieurs milliers de pages[81], qui invite et incite explicitement à l'étude ? Selon l'enseignement du Prophète, un homme qui reçoit une science d'Allāh, marque de Sa générosité, n'a pas le droit de la garder pour lui. Il doit transmettre ce qu'il a reçu, tout en respectant l'inviolabilité sacrée *(ḥurma)* du secret. Le Sheikh al-Akbar

---

[76] *Fut.*, IV, p. 336.
[77] *Fut.*, I, p. 200.
[78] *Fut.*, II, p. 279.
[79] *Fut.*, II, p. 281.
[80] *Océan*, p. 37.
[81] Lors de l'un de ses séminaires à l'EHESS, M. Chodkiewicz estimait qu'une traduction française des *Futūḥāt* représenterait une vingtaine de milliers de pages.

ayant reçu ces perles, il honore le devoir de générosité qui est l'« habitude » *('āda)* du Seigneur, et offre l'hospitalité au voyageur descendu chez lui, gardant une part pour l'absent, réservant à ses proches leur héritage. On ne saurait être plus ḥātimite.

Notons que si la science *('ilm)* et l'apprentissage *(ta'allum)* occupent une place aussi éminente dans la doctrine du Sheikh, c'est, une fois encore, par souci de conformité aux modèles coranique et prophétique. Dans le Coran, en effet, Dieu ne dit-Il pas au Prophète : « ***Et dis : 'O mon Seigneur, fait-moi croître en science'***[82] » ? Cette connaissance est la seule chose dont le Prophète demanda jamais un surcroît à son Seigneur. Et la seule qu'il laissa en héritage, les prophètes ne laissant pas d'héritage matériel. Dans un autre *ḥadīth*, le Prophète incite les croyants à rechercher le *'ilm*, dussent-ils aller « jusqu'en Chine » (la Chine représente ici la terre la plus lointaine). « Tout est apprentissage », nous dit le Sheikh. Allāh fait sortir les hommes des ventres de leur mère dénués de tout savoir.[83] Il a « ***enseigné à l'homme ce qu'il ne savait pas***[84] » et a « ***enseigné le Coran*** ». C'est Allāh qui « ***lui a appris à s'exprimer clairement*** »[85].

A ceux qui croient ce genre d'apprentissage le privilège des Envoyés, le Sheikh répond : « ***Certes, cela fut le cas de Jésus [et Allāh] lui enseigna l'écriture, la sagesse, la Thora et l'Evangile.***[86] » Ce fut aussi celui, note-t-il, de son serviteur Al-Khiḍr, à qui Dieu enseigna la science *ladunī* (science de la nature primordiale qui provient « ***de chez Lui*** »[87], en relation avec le Je divin[88]). Mais cette science correspond aussi à celle de Marie au

[82] Cor., 20 :114.
[83] Cor.,16 :78.
[84] Cor., 96 :5.
[85] Cor., 55 :2-4.
[86] Cor., 3 :48.
[87] Cor., 18 :65.
[88] *Sceau*, p. 72.

début de son initiation : « ***Chaque fois que celui-ci [Zacharie] entrait auprès d'elle dans le sanctuaire, il trouvait près d'elle de la nourriture. Il dit : 'O Marie, d'où te vient cette nourriture ?' Elle dit : 'Cela me vient d'Allāh.' Il donne certes la nourriture à qui Il veut sans compter.***[89] » Et à celle d'Ismā'īl, car lorsque son père Abraham le conduisit avec sa mère Hajar dans une vallée « inculte », il adressa à Allāh cette invocation : « ***[...] et nourris-les (***'urzuqhum***) de fruits, peut-être seront-ils reconnaissants.***[90] »

Lorsque les hommes d'Allāh se purifient et que leurs cœurs deviennent transparents les uns pour les autres *(taṣāfū)*, ces cœurs sont alors les lieux même de la descente de la Sagesse divine. La science de 'Alī à propos de la seule *Fātiḥa* pèsera soixante-dix *waqr*, dit la Tradition. « C'est un don divin *('ilāhī)* qu'Allāh a fait descendre dans son cœur »[91], commente le Sheikh.

L'autre science, fruit de l'apprentissage, et que l'homme goûtera au prix de sa sueur, correspond à la nourriture demandée à Moïse par son peuple, en surcroît de la manne et des cailles que Dieu leur avait Lui-même accordées : « ***Prie donc ton Seigneur afin qu'Il fasse sortir pour nous de la terre ce qu'elle produit de ses légumes, ses concombres, son ail, son blé, ses lentilles et ses oignons.***[92] » Quant à la science qui sera donnée à Marie ultérieurement, elle lui parviendra sur les indications de Dieu Lui-même : « ***Secoue vers toi le tronc du palmier ; il fera tomber sur toi des dattes fraîches et mûres.***[93] »

Selon le Sheikh, dans le premier cas, il s'agit d'un *fatḥ* lié à une science de nature *wahbī* (don gratuit), dans le deuxième cas,

---

[89] Cor., 3 :37.
[90] Cor., 14 :37.
[91] *Fut.*, II, p. 280.
[92] Cor., 2 :61.
[93] Cor., 19 :25.

il s'agit de la victoire d'Allāh *(naṣr Allāh)* liée à une science *kasbī* (acquise)[94]

La relation entre la quête de la Science divine au cours de la Voie et la réception directe de cette science par l'effet d'une grâce est précisée par un *ḥadīth* : « *i'qilhā wa tawakkal* » (attache-la et abandonne-toi à la Providence)[95]. Ainsi l'homme doit-il acquérir ce qu'il peut de la science de ce bas monde, tout en se confiant à Allāh pour la connaissance de Ses mystères. Une part de science dépend de l'homme, l'autre incombe à Dieu. De même, l'homme a le devoir d'accomplir le *jihād*. Mais la victoire *(naṣr*, ou *fatḥ*[96]) dépend d'Allāh Seul : « ***La victoire ne peut venir que d'Allāh, le Puissant, le Sage.***[97] » Et encore : « ***En vérité Nous t'avons accordé une victoire* (fatḥan) *éclatante*** » (Cor. 48 :1).

B. *Futuwwa* et *futūḥāt* : conquêtes et illuminations

C'est principalement dans les *Futūḥāt*, son *opus magnum*, que le Sheikh al-Akbar traite de la question de la *futuwwa*. Le mot *futūḥāt* signifie conquêtes, ouvertures, mais aussi illuminations, car l'ouverture *(fatḥ)*, en tant que dévoilement *(kashf)*, procède de la lumière, fait remarquer le Sheikh[98]. On pourrait s'interroger sur ce titre. L'auteur nous dit avoir reçu le contenu du livre par l'intermédiaire d'un certain *fatā* rencontré auprès de la Ka'ba. Celui-ci le fait entrer à l'intérieur de la Ka'ba, où il sera instruit de toute la science qui nous occupe ici. Plus tard, le Sheikh entreprend la rédaction de l'ouvrage, qu'il intitule *al-*

[94] voir *Fut.*, IV, p. 403

[95] A l'occasion de la prière du vendredi, un homme demanda au Prophète si le *tawakkul* (abandon à Dieu) exigeait qu'on laissât sa monture paître sans entrave. Le Prophète répondit : « *i'qilhā wa tawakkal.* »

[96] Voir les sourates *Al-Naṣr* (110) et *Al-Fatḥ* (48).

[97] Cor., 3 :126.

[98] *Fut.*, IV, p. 446.

Futūḥāt al-makkiyya[99]. On se dit d'abord que le titre doit faire allusion à la manière dont le Sheikh a « reçu » ce livre : une illumination, auprès de la Ka'ba. Mais alors pourquoi n'avoir pas gardé *al-Fatḥ al-makkī*, qui en fut le premier titre, titre d'autant plus approprié que l'auteur a reçu, nous dit-il, l'ensemble de cette science en un seul dévoilement ?

Son choix constitue, nous semble-t-il, une première *'ishāra* (indication) au lecteur qui entreprend la lecture de cet ouvrage composé de 560 chapitres ou « portes » *(abwāb)*, portes qu'il lui faudra l'une après l'autre conquérir[100], sur un parcours en spirale qui le conduira finalement au Centre[101]. Ce dont le Sheikh nous informe ici, c'est que pour accomplir à notre tour ces *futūḥāt*, nous devrons partir à sa suite à la rencontre du *fatā*, nous mettre à son service et nous laisser guider par lui. Nous engager, nous-mêmes, dans la voie de la *futuwwa*. Or, qu'est-ce que devenir *fatā* ? C'est avant toute chose devenir fort et généreux. Il le faut pour supporter les illuminations divines dont le prix est parfois, pour qui les reçoit, la mort ou la folie. Ainsi en va-t-il du *majdhūb*, le « ravi », qui n'a pu supporter le poids de l'inspiration divine. « Qui manque de *quwwa* ne peut avoir de *futuwwa* », déclare-t-il en guise d'avertissement.[102]

Et pourquoi La Mecque ? C'est certes en cette ville sainte que le Sheikh a rencontré son *fatā*. Mais dans son enseignement, comme dans l'enseignement soufi en général, La Mecque représente aussi la poitrine de l'homme, point d'équilibre où s'unissent les contraires, et monde du *barzakh*. Et le cœur que renferme cette poitrine n'est autre que la Ka'ba, contrepartie terrestre de la Table sur laquelle le *Qalam* divin a écrit le Livre,

---

[99] Voir de M. Chodkiewicz l'introduction aux *Illuminations de La Mecque* (ouvrage collectif).
[100] Le fait d'ouvrir la porte se dit bien en arabe « *fatḥ al-bāb* ».
[101] M. Chodkiewicz, *Illuminations*, introduction, pp. 69-70.
[102] *Fut., I*, p. 244.

lumière de l'être. De sorte que ces *Futūḥāt* sont aussi, en un sens, des *Futūḥāt nūrāniyya*.

L'objectif qui nous est proposé est bien le *fatḥ*, et le moyen d'y parvenir la *futuwwa*. Le Sheikh al-Akbar invite le lecteur à s'engager sur la voie des *rijāl* (littéralement, les « hommes », au sens latin de *viri*, et synonyme de *fityān*) pour ouvrir-conquérir les portes de son levant, s'exposant aux fulgurances des illuminations *(futūḥāt)*. Lancé de Médine huit ans après l'Hégire, le *Fatḥ*, dans son sens historique de « conquête », s'est conclu par la soumission de La Mecque au Prophète. Il est à noter que cette conquête s'est faite pacifiquement : la ville n'a pas résisté...

Après le *Fatḥ*, l'islām s'est répandu à travers l'Arabie. Les *futūḥāt* (conquêtes) se sont alors succédées : d'un côté, l'Orient qui comprend, à côté de l'Arabie, le *bilād al-shām* (Jérusalem, Damas), le pays du Tigre et de l'Euphrate (la Mésopotamie), le pays du Nil et, plus tard, l'Anatolie ; de l'autre, la Libye, l'Ifriqia (la Tunisie), le Proche-Occident *(al-maġrib al-adnā)*, l'Occident central *(al-maġrib al-awsaṭ)* et l'Extrême-Occident *(al-maġrib al-aqṣā)*, le Maroc et l'Andalousie ; et, à l'opposé, la Perse, puis l'Extrême-Orient.[103]

Rappelons que, selon le Coran, lorsque Marie reçut Gabriel qui insuffla en elle Jésus, esprit et Verbe d'Allāh, elle était tournée vers l'Orient.[104] Au moment d'enfanter, elle s'était retirée en un lieu éloigné[105] – le couchant *(maġrib)* –, explique Qāshānī (730/1330), qui représente le monde physique, naturel et

[103] Les notions d'Orient et d'Occident reviennent dans le Coran sous trois formes : singulière, *rabb al-mashriq wa l-maġrib* (26 :28) ; duelle, *rabb al-mashriqayn wa rabb al-maġribayn* (5 :17) ; et plurielle, *rabb al-mashāriq wa l-maġārib* (70 :40).

[104] Cor., 19 :16.

[105] Cor., 19 :22.

corporel par opposition à l'Orient qui figure le monde du saint-esprit.[106]

Le Sheikh incite le *murīd* à entrer dans la Voie pour contempler en lui-même son microcosme et établir une analogie entre ce dernier et la topographie macrocosmique que nous venons d'évoquer afin d'établir La Mecque, la Médine et la Jérusalem de l'être, microcosme.

C. L'arme et la monture : le Coran et sa langue arabe

Le Coran est un Trésor – le Trésor par excellence. Il est aussi la clé de ce Trésor, ainsi que le sabre par lequel on affronte les dangers sur la route qui conduit jusqu'à lui. Que les *Futūḥāt* soient à leur tour le dépôt du Trésor du Coran et que le Coran soit la clé par laquelle on accède aux *Futūḥāt* n'est une contradiction qu'en apparence. Car pour le Sheikh al-Akbar, le *'ilm* (la science), le *'ālim* (le connaisseur) et le *ma'lūm* (la connaissance) sont une seule et même chose.[107] La langue arabe, quant à elle, est la monture qui nous transporte à travers cet Orient sacré de l'Être jusqu'à la maison d'Allāh.

L'islām se posant comme religion *universelle* de la nature primordiale de l'homme *(fiṭra)*, comment comprendre le fait que tous ses vaisseaux – le Coran, le Prophète, le Sceau de la sainteté muḥammadienne – soient arabes, à l'exclusion de toute autre langue ou culture ? Le Sheikh al-Akbar lui-même, qui proclame au demeurant à maintes reprises l'universalité de son esprit[108],

---

[106] Qāshānī, *Tafsīr*, II, pp. 11-14.

[107] *Fut.*, I, p. 91.

[108] Rappelons ce poème du Sheikh, sans doute le plus connu en Occident : « O merveille, un jardin parmi les flammes. Mon cœur est devenu capable de toutes formes ; il est une prairie pour les gazelles et un couvent pour les moines chrétiens / Un temple pour les idoles et la Ka'ba du pèlerin / Les tables de la Thora et le livre du Coran. Je pro-

insiste sur sa fierté d'être Arabe *(« tā'ī et ḥātimī »)* et sur le fait que le Sceau de la sainteté muḥammadienne (il fait là allusion à lui-même) appartient à l'une des plus nobles des tribus arabes[109]. Il incite le disciple : « Appartiens aux gens des tribus, ils sont les plus généreux. » Et il rappelle en outre : « Ton Prophète est arabe.[110] » Il exalte à plus d'une reprise les vertus prêtées à sa race : maîtres de l'éloquence *(faṣāḥa)*, du courage *(ḥamāsa)*, de la générosité *(karm)*[111] et de la pudeur-continence *('iffa)*[112]. Il y a là, indiscutablement, une autre indication *('ishāra)*, insistante, et celle-ci apparaît une fois encore fondée sur le modèle prophétique : tout en proclamant sans ambiguïté le caractère universel de la Révélation (« Un Arabe ne peut être supérieur à un non-Arabe que par la crainte d'Allāh ») – les hommes étant pour lui égaux « comme deux gouttes d'eau » *(ka-asnan al-mishṭ)* –, le Prophète ne déclare-t-il pas : « Je suis de Quraysh [la plus noble des tribus arabes], et j'ai été allaité dans la tribu du Sa'd [la plus éloquente des tribus][113] » ? Ou encore : « Je suis le plus éloquent des Arabes[114] » ; « Je suis, sans orgueil, le maître de tous les hommes » *(anā sayyid al-nās, wa lā fakhr)* ; ou encore : « Je suis Arabe, et celui qui déteste les Arabes ne m'appartient pas » *(laysa minnī)*.

Voir là quelque « *'aṣabiyya* (chauvinisme) » se serait faire une opinion rapide et piètre de l'Envoyé de Dieu comme du Coran qui dit, lui aussi : « ***Et ceci est un livre qui confirme, en langue arabe*** » ; ou encore : « ***Nous en avons fait*** (inna

---

fesse la religion de l'Amour, et quelque direction que prenne sa monture, l'Amour est ma religion et ma foi. »

[109] *Fut.*, II, p. 49.

[110] *Fut.*, IV, p. 400.

[111] *Fut.*, I, p. 199.

[112] *Fut.*, I, p. 145.

[113] Ibn Hishām, *Sīra*, p. 167. La *Sīra* a été intégralement traduite par 'Abdurraḥmān Badawī et éditée par les éditions Albouraq sous le titre de *Muḥammad* (ﷺ) d'Ibn Isḥāq, en deux Volumes, 2001.

[114] *Al-'Iqd*, IV, p. 251.

ja'alnāhu) ***un Coran arabe.***[115] » Dieu, le Sage, ne crée rien « par jeu ».[116]

La relation entre le Coran et sa langue est celle, très particulière, d'un corps à son esprit, où toute séparation (la traduction) équivaut à la mort. Les secrets, les signes et le miracle du Livre sont inscrits à la fois dans sa forme et dans son contenu. Pour le Sheikh al-Akbar (comme pour l'ensemble de la Tradition herméneutique coranique), la forme même de la Révélation recèle des signes révélateurs, des secrets de la Science divine que tout *'ārif bi-l-Lāh* est censé reconnaître. Que le Coran, par exemple, utilise alternativement les mots *sinīn* et *sīnīn, ishrāq* et *shurūq, tanzīl* et *inzāl*, aux contenus apparemment identiques, n'a rien de fortuit ni d'anodin. Le Prophète n'enseigne-t-il pas qu'on ne peut prétendre être savant en matière de Coran que lorsqu'on est capable de voir à celui-ci plusieurs faces ?[117]

L'histoire a rendu plus intime et plus complexe encore cette relation. Au fil des temps, celle-ci a fini par s'inverser (nous reviendrons sur ce point), le Coran devenant l'interprète et le « contenant » *(ḥāmil)* de la langue arabe. Ecrivains et exégètes en viendront ainsi à recourir au Coran pour interpréter leur langue. Ibn Fāris, dans son *al-Ṣāḥibī* ira jusqu'à affirmer : « Seuls les prophètes sont capables d'embrasser tout entière la langue des Arabes.[118] »

D. Langue claire *('arabī)* du cœur, langue obscure *('a'jamī)* de la perception

Le verbe *'araba* signifie en premier lieu « s'exprimer d'une manière intelligible, claire et éloquente *(yufṣiḥ)* ». D'où le mot

---

[115] Cor. 16 :103 ; 41 :44.
[116] Cor., 43 :3.
[117] Ibn al-'Imād, *Al-Ashbāh*, p. 21.
[118] Ibn Fāris, *Ṣāḥibī*, p. 26.

ʾiʿrāb (grammaire), c'est-à-dire le fait de rendre explicite *(ibāna, mubīn)* un sens par un énoncé. Nous trouvons que *ʿaraba al-faras* (« arabiser » le cheval) signifie « frotter le sabot du cheval ». Ce qu'Ibn Manẓūr explique ainsi : « Il s'agit de rendre apparent ce qui a été caché. Ce qui a été voilé *(mastūran)* apparaît au miroir de l'œil, et l'on reconnaît alors le pas du cheval. »

A côté des sens évoquant la clarté *(ʾiḍāḥ)*, l'éloquence *(faṣāḥa)*, et le fait de rendre apparent *(ibāna)*, nous trouvons dans la racine *ʿaraba* la notion de *ʿitq*, où s'associent pureté, noblesse, ancienneté et bonté-qualité. Un cheval *muʿrib*, c'est un cheval arabe, et l'*ʿarabiyya* (« arabité ») d'un cheval, écrit Ibn Manẓūr, c'est sa noblesse *(ʿitq)* et la pureté de sa race. Quant au *ʾiʿrāb* appliqué aux chevaux (« grammaire chevaline »), c'est le fait de distinguer un pur-sang arabe d'un hybride à son hennissement.[119]

Il est intéressant de remarquer que la notion d'évidence en arabe est sémantiquement apparentée à celle d'une terre, d'un pays ou d'un corps de cette langue : *al-bādiya*, le désert. La terre des Bédouins est ainsi appelée, selon le *Lisān*, car elle est apparente et émergente. Le mot vient de *badā* (apparaître)[120]. Rappelons que les grammairiens arabes allaient parfois chercher les Bédouins au fond du désert pour apprendre ou restaurer auprès d'eux les règles de leur langue. Eviter les fautes de grammaire, c'était préserver son honneur et sa *murūʾa*. Le calife ʿUmar racontait qu'il ignorait le sens exact du mot *muḥaymin* (qui domine, qui a la haute main sur[121]), l'un des Noms divins, jusqu'à ce qu'une Bédouine vienne auprès de lui déposer

[119] L'homme *ʿarabiyy* est celui qui appartient à la race arabe. Ne pas confondre avec *ʾaʿrābiyy* (un Bédouin).

[120] Et aussi « commencer », dans le langage des gens de Médine (les *anṣār*), selon Ibn Hishām. Voir le *Lisān*.

[121] Voir Reig, *Al-Sabīl*, et le *Lisān*.

plainte contre son mari, assurant qu'elle avait un « *muḥaymin* »[122]...

Comment expliquer que cette langue claire et non *'a'jamī* (obscure)[123] ait dû plus tard devenir la langue du Coran, cœur *(bāṭin)* de l'homme ? Il faut rappeler d'abord que les notions du *ẓāhir* et du *bāṭin* n'existent que dans la perspective des créatures car pour Dieu, qui est Lumière, tout est apparent. On pourrait en outre poser la question d'une autre manière : pourquoi ce cœur est-il devenu « *qur'ānan 'arabiyyan* » (littéralement, un Coran mais aussi une *lectio*, clair(e) ou arabe), et *imām mubīn* (guide évident) pour les croyants de toutes les nations ?

Selon le Sheikh al-Akbar, l'ordre du monde se conforme à la sagesse cosmique des étapes *(marātib)*, divisées en degrés, eux-mêmes gouvernés par les mouvements des astres dans leurs orbites célestes[124], l'ensemble restant, bien entendu, soumis à la volonté d'Allāh. Par exemple, les *marātib* qui concernent l'existence – *marātib al-wujūd* – consistent en 28 degrés (nombre correspondant à celui des lettres de l'alphabet arabe), chaque degré étant représenté par une mansion astrologique *(manzil)*, une lettre arabe et un Nom divin.[125] 'Abd al-Bāqī Miftāḥ, dans ses *Mafātīḥ fuṣūṣ al-ḥikam (Clés des Fuṣūṣ al-ḥikam)*, a démontré que les 28 « chatons des sagesses prophétiques » de l'œuvre akbarienne correspondent en fait aux 28 degrés de l'existence. Dans sa marche, l'humanité franchit ces *marātib* et degrés, véritables dépôts *(khazā'in)* de la Science divine, et chaque époque reçoit la science qui lui est destinée selon une mesure déterminée, explique le Sheikh, faisant allusion à la sourate *Al-Ḥijr*, et plus particulièrement à son verset 21 : « Et il n'est

---

[122] Il faut entendre par là que le fait d'avoir un témoin lui donnait la haute main sur son mari dans l'affaire qui l'opposait à celui-ci.

[123] A distinguer de *'ajamī* (non arabe). Les deux termes sont souvent employés l'un pour l'autre. *Cf.* Cor., 16 :103 ; 41 :44 et le *Lisān*.

[124] Voir *Fut.*, ch. 371.

[125] Voir *Fut.*, III, pp. 421-462.

rien dont Nous n'ayons les réserves et Nous ne le faisons descendre que dans une mesure déterminée.[126] »

Lorsque le cycle du temps s'achève[127], explique-t-il, le nom Al-Bāṭin s'accomplit et le nom Al-Ẓāhir commence pour l'esprit muḥammadien, qui était jusque-là caché en la personne des prophètes précédant sa manifestation temporelle. C'est ainsi qu'il interprète la parole coranique « ***wa-taqallubika fī s-sājidīn*** »[128], essentielle à la compréhension de la notion de *ḥaqīqa muḥammadiyya* (Réalité muḥammadienne)[129]. En apparaissant dans l'espace et le temps, le Prophète fait entrer l'humanité dans l'ère muḥammadienne. Il est envoyé au monde entier *(an-nās kāffa)*. On doit entendre par là que le monde entier possède désormais les dispositions pour le suivre ; mais tous ne le suivront pas. Selon le Coran, Allāh, Seul, jugera à la fin des temps entre les musulmans, les gens du Livre et les autres : « ***Certes, ceux qui ont cru, les Juifs, les Sabéens, les Nazaréens, les mages et ceux qui donnent à Allāh des associés, Allāh tranchera entre eux le jour du Jugement, car Allāh est certes témoin de toute chose.***[130] »

Selon le Sheikh al-Akbar, l'apparition du Prophète dans ce bas monde coïncide avec l'ère zodiacale de la Balance en laquelle le nom *ẓāhir* retrouve le nom *bāṭin*, achevant l'alpha et l'oméga *(al-'awwal wa l-'ākhir)*, scellant la prophétie par la per-

---

[126] *Fut.*, III, p. 434.

[127] Bien que le Sheikh al-Akbar admette la structure traditionelle du zodiaque, l'astrologie akbarienne ne correspond en rien à l'astrologie couramment en usage, même de son temps. Elle est dominée par la dimension spirituelle, sous l'autorité du Coran et des Noms divins. « L'univers n'est autre que les lettres, les mots, les sourates et les versets. Il est le grand Coran *(Al-Qur'ān al-Kabīr)*. » (*Fut.*, IV, p. 167.)

[128] Cor., 26 :219.

[129] A ce propos, voir *Le Sceau des saints*.

[130] Cor., 22 :17.

sonne même du Prophète, sur qui le Coran est descendu, accomplissant ainsi la Loi *(sharī'a)*.

C'est dans le douzième chapitre des *Futūḥāt*, intitulé « De la connaissance du cycle de notre maître Muḥammad – que la prière et la paix d'Allāh soient sur Lui – et du fait que le temps *(zamān)* est revenu à sa configuration initiale, tel qu'Allāh le créa'[131] »[132], que le Sheikh nous explique ces notions. En connaissant la nature du signe de la Balance, nous pouvons comprendre celle de la *'umma* et celle de la Révélation muḥammadienne, explique-t-il : « Puisqu'il [le Prophète] est apparu sous le signe de la Balance[133] qui, dans l'existence, correspond au *'adl* (justice, équilibre)[134] car sa nature est la chaleur et l'humidité, il a été placé sous la modalité et le règne *(ḥukm)* de l'oméga *('ākhira)*[135], car le mouvement de la Balance rejoint l'au-delà, jusqu'à l'accès au Paradis et à l'Enfer. C'est la raison pour laquelle la science de cette *'umma* est plus abondante que celle des précédentes. Le Prophète a reçu la science des anciens *('awwalīn)* ainsi que celle des derniers *('ākharīn)*. » [...] « Cela est dû à la nature de la Balance, et c'est pourquoi le dévoilement de cette *'umma* a été plus rapide que celui des autres nations qui, elles, étaient sous l'influence du froid et de la sécheresse. » Le Sheikh nous fait en outre remarquer : « Ne vois-tu pas que cette *'umma* a traduit toutes les sciences des

---

[131] Il s'agit d'un *ḥadīth*, voir Bukhārī, *Tafsīr*, s. 9, verset 36, et Ibn Ḥanbal, *Misnad*, 52, 72. A ce propos, lire notre Sheikh dans les *Fut.*, I, p. 387-388.

[132] *Fut.*, I, pp. 143-147.

[133] Voir *'Uqlat al-mustawfiz*, pp. 88-92.

[134] La 'umma muḥammadienne est considérée comme une *'umma wasaṭ* (du juste milieu). « Et Nous avons fait de vous une communauté de justes afin que vous soyez témoins pour les gens, comme le Messager sera témoin pour vous. » (Cor., 2 :143.)

[135] Qui concorde avec le nom *ẓāhir*.

peuples anciens ?[136] » Pour lui, traduction est synonyme de science. « Ainsi cette *'umma*, poursuit-il, a connu la science des anciens et, de plus, elle a été favorisée d'une science que ces anciens n'ont pas connue.[137] »

Le temps de Muḥammad correspond au temps du sceau de la prophétie, à celui de l'accomplissement de la Science divine et de la Loi par la descente du Coran. Quelles conséquences en tirer, tant au plan ontologique que dans la perspective de la réalisation spirituelle ?

Du point de vue de la Réalité muḥammadienne, l'esprit de Muḥammad était présent en la personne des prophètes, et les hommes accédaient à lui par l'intermédiaire du prophète de leur temps. La sainteté au temps de Moïse, par exemple, était de type *mūsawī-muḥammadī*. Lorsque le cycle du temps s'est accompli, réunissant fin et début et réalisant la station du *ḥamd* par laquelle Dieu commença et acheva la création du monde, le personnage de Muḥammad est alors apparu tenant l'étendard du *ḥamd*. Le Sheikh nous dit que la science des Noms divins (le Trésor d'Allāh) appartenait à Adam, faisant référence au verset 2 de la sourate *Al-Baqara* : « Et Il apprit à Adam tous les noms. » Quant à la « dépense » ou à l'» économie » de ces Noms (c'est-à-dire dans la perspective et en vue de la louange), elle appartient à Muḥammad qui, de par sa station « louangée » *(maqām « maḥmūd »* même racine que Muḥammad), est maître de ce bas monde ainsi que de l'au-delà.[138]

Il faut entendre par là que lorsque l'initié– microcosme de l'humanité – entre dans la station du *ḥamd*, il commence à profiter du Trésor, c'est-à-dire l'héritage muḥammadien jusque-là

[136] A ce titre, rappelons le rôle important de l'académie du *dār al-ḥikma* à Baġdad, au temps du calife Al-Ma'mūn, en ce qui concerne la traduction arabe des ouvrages scientifiques, et ce dans tous les domaines.
[137] *Fut.*, I, p. 144.
[138] *Fut.*, IV, p. 286.

enfouie en les saints et prophètes, qui ne sont pour le Sheikh al-Akbar que de multiples aspects de la même Réalité muḥammadienne. L'initié ne s'attriste alors plus du mal et ne se réjouit plus du bienfait d'Allāh. Il Lui rend louange en tout : *al-ḥamdu li-l-Lāh ʿalā kulli ḥāl*. Il est désormais muḥammadien. Son chemin, celui du Coran « évident-arabe », conduit droit *(mustaqīm)* vers l'unicité. C'est en puisant dans l'Océan muḥammadien qu'il pourra par la suite accéder et adhérer aux autres prophètes, recevant alors, par exemple, le type *muḥammadī-mūsawī*.

Selon la doctrine akbarienne, et dans l'enseignement soufi en général, la réalité du Coran et celle du Prophète ne sont qu'une seule et même chose : « Le cœur du croyant, Trône du Coran »[139], écrit le Sheikh al-Akbar. Qui veut contempler le Prophète, qu'il regarde le Coran. Car le Coran s'est personnifié en Muḥammad, fils de ʿAbd Allāh, fils de ʿAbd al-Muṭṭalib.[140]

Si le Prophète et le Coran sont arabes, le langage du cœur ne peut que l'être lui aussi : c'est-à-dire clair, lumineux (« oriental »). Dans ses *Ṭabaqāt*, Shaʿrānī rapporte les paroles d'Ibn Khalā, maître de Shaḍilī : « Le langage de la perception *(ḥiss)* est *ʾaʿjamī* (obscur), et le langage du cœur est arabe. Tout ce que tu perçois par le langage obscur *(bi-ʿajama)* de tes sensations, interprète-le par la langue arabe de ton cœur. Les choses te deviendront claires *(bayān)* et tu trouveras bonne guidance *(hudā)*.[141] »

Selon une analogie macrocosmique proposée par le Sheikh dans ses *Tadbīrāt al-ʾilāhiyya (Les Ordonnances divines)*, les « levées » [*(jibāyāt)* au sens fiscal du terme, c'est-à-dire la perception] proviennent des deux présences ou majestés *(ḥaḍra)* –

[139] *Fut.*, III, p. 128.
[140] *Fut.*, IV, p. 61.
[141] Shaʿrānī, *Ṭabaqāt*, I, p. 197.

celle du monde sensible *(ḥaḍra ḥissiyya)* et celle du cœur *(ḥaḍra qalbiyya)* - et sont transmises vers le saint-esprit, le juste *imām* ou calife, puis jusqu'à la Sainte Majesté *(ḥaḍrat al-quds)*. Car le royaume est divisé en deux : la *bādiya* (le désert) et la *ḥāḍira* (ville). Allāh exige de l'*imām* qu'il soit juste envers tous ses administrés, ceux du cœur comme ceux de la *bādiya*, c'est-à-dire l'œil, l'oreille, la langue, la main, le ventre, le sexe, et le pied. « A la fin des temps, écrit-il, Il [Dieu] les interrogera et ils témoigneront pour ou contre toi. » C'est là une référence au verset 24 de la sourate *Al-Nūr (La Lumière)* : « Le jour ou leurs langues, leurs mains et leurs pieds témoigneront contre eux de ce qu'ils faisaient.[142] » La *bādiya*, poursuit-il, représente l'univers séparé *(munfaṣil)* de la *shahāda* (témoignage)[143], son émir est le *khayāl* (le monde imaginal), son surintendant (à qui incombent les « levées ») est la perception *(ḥiss)*[144].

Rappelons que dans la doctrine soufie, les notions de *shahāda*, d'apparent *(ẓāhir)* et d'alpha *('awwal)* forment un ensemble en contraste avec celui que constituent les notions de caché *(bāṭin)*, d'oméga *('ākhir)* et d'au-delà *(ġayb)* qui en forment un autre.[145] On pourrait dire, une fois encore, que l'un est arabe et l'autre *'aʿjamī* (obscur).

On aurait tort de voir là quelque mépris pour la langue *'aʿjamī*. A celle-ci, nous dit le Sheikh, peut revenir l'honneur et tout l'honneur, car l'homme ne connaît son Seigneur qu'en connaissant sa propre *nafs*.[146] Encore faut-il pour cela que le langage de la *nafs* soit interprété par le cœur. Car ce qui est obscur reste inaccessible. L'homme risque alors de mal comprendre

[142] *Tadbīrāt*, pp. 185-188.
[143] *Tadbīrāt*, p. 154.
[144] *Tadbīrāt*, p. 187.
[145] *Fut.*, II, p. 504.
[146] *Fut.*, III, p. 189.

les signes et de tomber dans les stations les plus viles. Dans ce cas, nous avertit le Sheikh, « ton royaume périra »[147].

E. Langue arabe du retour *(baqā')* après l'extinction *(fanā')*

Le voyage initiatique vers Allāh, Seigneur de l'univers, est un voyage nocturne *('isrā')*. Il s'agit d'une traversée de la *bādiya*, nuit obscure *(al-layl al-bahīm)* de l'être, qui conduit au *ḥaram* (sacré), lieu de la Présence *(ḥaḍra, ḥimā, ḥawza)* divine, où ce *layl bahīm* se transforme en une nuit lumineuse et douce[148]. C'est là que se célèbre le *wiṣāl*[149] avec l'Essence divine. Le Sheikh al-Akbar rappelle un *ḥadīth* selon lequel le Paradis d'Allāh est entouré de choses exécrées *(makārih)* et l'enfer de désirs.[150] Et Ibrāhīm al-Dasūqī, décrivant les tourments et les souffrances qu'un *murīd* doit endurer pour mériter l'union à l'Essence divine, dit que ces tourments dureront « jusqu'à ce qu'il entre dans les tentes *(khiyām)* de Laila »[151].

Ce *wiṣāl* est une extinction totale[152].[153] Le *'aql* (intellect) se tait, se cache. Dans la tradition soufie, la vraie vision *(baṣīra)* et la vraie raison sont celles du cœur, conformément au verset : « ***Que ne voyagent-ils sur la Terre afin d'avoir des cœurs pour***

---

[147] *Tadbīrāt*, p. 181.

[148] André Miquel (au cours d'un séminaire au Collège de France) attire l'attention sur le mystère de la forme *Laila* en arabe, dont le sens, sensiblement différent de celui de *laylat* (une nuit), suggère un autre aspect, une autre dimension de la nuit.

[149] Signifie le rapprochement, l'union, du verbe *waṣala* (d'où *wuṣūl*, le cheminement, la venue).

[150] *Tadbīrāt*, p. 136.

[151] Sha'rānī, *Ṭabaqāt*, I, p. 173.

[152] Voir Vālsan, Ibn 'Arabī. *Le Livre de l'extinction dans la contemplation.*

[153] Remarquons que la nuit du *waṣl (laylat al-waṣl)*, d'après la Tradition, correspond à la dernière nuit du mois lunaire où la lune disparaît entièrement (voir le *Lisān* et le *Mu'jam al-wasīṭ*).

comprendre.[154] » Et le Sheikh d'écrire : « L'homme doué d'intelligence est celui qui tient la bride courte à son intellect » *(al-ʿāqil man qāla li-ʿaqlihi iʿqil)*[155]. Phrase qui pourrait être interprétée de prime abord comme une incitation à la raison. En réalité, le Sheikh al-Akbar utilise le mot *ʾiʿqil* dans son sens d' « abstention et de retention ».

En islām, et plus particulièrement dans l'enseignement soufi, l'accent est mis sur le retour-après l'extinction *(fanāʾ)* [permanence *(baqāʾ)*] plus encore que sur l'extinction elle-même. Les « hommes » *(rijāl)* détenteurs – nous le verrons plus loin – de la station spirituelle la plus haute ne sont pas ceux qui effectuent le voyage vers Allāh, mais ceux qui, au terme du périple, reviennent vers les créatures. C'est la station du Prophète et celle de ceux qui marchent « sur ses pas ». S'ils ont pénétré les voiles des secrets divins, ils n'en respectent pas moins la *sharīʿa*. Mais cette observance de la Loi ne les conduit pas à trahir les secrets du monde obscur *(ʾaʿjamī)*.

C'est dans cette perspective qu'il faut interpréter les paroles du Sheikh à propos des ministres du Mahdī à la fin des temps : « Ce sont des hommes *[ʾaʿājim* (pluriel de *ʾaʿjamī)]*[156], écrit il, qui ne parlent que l'arabe.[157] » On comprend bien qu'il ne s'agit pas ici de leur nationalité. La phrase signifie que ces hommes ont eu accès aux dévoilements du monde obscur de la sensation (la langue *ʾaʿjamī*) mais ne s'expriment qu'en la langue du cœur (la langue arabe). Ils témoigneront du soleil qui se lèvera au *maġrib* à la fin des temps.[158] Ils sont ceux dont le *maġrib*

---

[154] Cor., 22 :46.

[155] *Fut.*, IV, p. 411.

[156] Remarquons que le Sheikh ne dit pas *ʿajam*, qui signifierait bien « de nationalité non arabe ».

[157] *Fut.*, I, p. 328.

[158] Un des signes de la fin des temps rapporté par les *ḥadīth*-s et les ouvrages d'eschatologie (notamment la *Tadhkira* de Qurṭubī ou le *Ki-*

est devenu lumineux, et dont la *bādiya* est « arabisée ». A ce stade, tout est dévoilement. Tout est « arabe ». « Il n'y a pas de sens figuré *(majāz)*, tout est *ḥaqīqa* (réalité ou vérité).[159] » Car, poursuit le Sheikh, « lorsqu'Allāh enseigne à l'homme les secrets obscurs *('a'jamiyya)*, ceux-ci deviennent pour lui arabes ; en réalité, tous les sens *(ma'ānī)* sont arabes ; l'obscurité n'est que dans la terminologie *(iṣṭilāḥ)*, les sens littéraux et les images apparentes. Qui prétend saisir la science des *ma'ānī* et insiste sur le *mutashābih* n'a rien compris à ce qu'il prétend [connaître] »[160].

L'arrivée du Coran arabe annonce donc l'« arabisation » de ce qui était jusque-là obscur, ainsi qu'un nouveau cycle de dévoilements. Les secrets de Dieu étaient auparavant *'a'jamiyya* pour le Sheikh al-Akbar, c'est-à-dire relevant de la typologie prophétique *mūsawī*, propre à Moïse, nous dit-il dans le chapitre 382 des *Futūḥāt*, chapitre qui correspond à la sourate *Al-Baqara (La Vache)* et dans lequel il traite de la station du nombre des *khawātīm* (ou épilogues, et l'on pense aux *khawātīm* de la sourate en question, souvent récités comme invocation à la fin des prières), station du nombre des noces divines *('a'rās 'ilāhiyya)* et des secrets obscurs. *Mūsawī* par nature[161], ces secrets représentent l'aspect distinctif *(furqān)* du Coran, ou *mutashābih*. Quant à la science muḥammadienne, elle correspond à son aspect arabe et *muḥkam*.[162] Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Le Sheikh al-Akbar écrit : « *man 'a'jama afhama*.[163] » Ce qui peut signifier à la fois : « Celui qui obscurcit son langage fait comprendre » ou « celui qui enlève l'obscurité *('ujuma)* fait

---

tāb al-bidāya wa al-nihāya d'Ibn Kathīr) sera le lever du soleil à l'Occident.

[159] *'Ābādila*, p. 147.

[160] *Fut.*, III, p. 517.

[161] *Fut.*, III, p. 511.

[162] *Fut.*, III, p. 517.

[163] *'Ābādila*, p. 181.

comprendre »[164]. Selon les règles de l'éloquence arabe, « un signe *('ishāra)* peut se révéler plus intelligible qu'un énoncé explicite »[165].

Les deux langues partagent le même but - celui de faire comprendre *(ifhām)*. Le Sheikh attire notre attention sur le fait que les lettres de l'alphabet, ou *hurūf al-mu'jam*, sont en elles-mêmes obscures bien qu'elles aient pour finalité la compréhension.[166] Elles sont l'élément constitutif du Coran clair, évident *(mubīn)*. Le Coran (*Qur'ān ;* forme qui rassemble et totalise) contient le *furqān*[167] (« Le Coran considéré dans sa fonction séparatrice »[168]). Le *muḥkam* (les versets sans équivoque, qui sont la base du Livre) contient le *mutashābih* (les versets qui peuvent prêter à des interprétations diverses).[169] De même, la science muḥammadienne [arabe (claire), coranique] contient la science de Moïse *['a'jamī* (obscur), *furqān]*.[170] Pour accéder au langage *'ajāmī*, il faut en réalité passer par la langue arabe. Celle-ci est la lumière qui fait disparaître l'obscurité. Le retour qui donne son sens au voyage.

---

[164] Ibn Manẓūr remarque que le fait de mettre les points diacritiques sur les lettres a pour but de faciliter la distinction entre celles d'entre elles qui se ressemblent. Ainsi les lettres *jīm* et *kha*, autrement semblables, se distinguent-elles l'une de l'autre par la position d'un simple point. Mais leur troisième « sœur », la lettre *ḥa*, elle, est restée *'a'jamiyya* (sans point) : elle est la seule des trois qui soit restée sans point diacritique. Elle s'est de ce fait éclairée et distinguée.

[165] *Al-'Iqd*, II, p. 264.

[166] *'Ābādila*, p. 181.

[167] Notion qui implique le discernement, le détail et la séparation.

[168] Voir *Océan*, p. 139.

[169] Cor., 3 :7.

[170] Cor., 2 :53.

F. « Langue du *ḍād* », langue du *barzakh* (isthme)

La langue arabe, « langue du *ḍād* »[171], semble avoir un génie particulier pour rassembler et gérer des notions opposées (*'aḍḍād*)[172]. Or, cette union des contraires se trouve être aussi une notion clé de la science *'ilāhī*. Ibn 'Arabī rapporte à plusieurs reprises les paroles d'Ibn Qasiyy qui, lorsqu'on lui demanda comment connaître Dieu, répondit : « Il est celui qui rassemble les *'aḍḍād* (opposés) », et récita « ***al-'awwalu wa l-'ākhiru al-ẓāhiru wa l-bāṭin*** »[173]. Le Sheikh observe que les soufis se sont conformés au *kalām* (langage) des Arabes. Lui-même a respecté scrupuleusement les formes de l'éloquence traditionnelle telles que l'*'isti'āra* (métaphore), la *kināya* (métonymie), le *tashbīh* (figure ou image de rhétorique).[174] Des formes si puissantes qu'elles permettent, dit-on, d'embrasser le monde du *barzakh*[175], confluent des deux océans où le poisson de Moïse reprit vie et où ce dernier rencontra Al-Khiḍr. Ce monde, pour le Sheikh al-Akbar, correspond au monde parfait du *mithāl* (imaginal)[176] dans lequel, virtuellement, toute chose peut prendre forme.

L'union des *'aḍḍād*, qui permet à un mot de signifier à la fois une chose et son opposé, fait partie de ces règles classiques. Elle ne peut être comprise que conjointement à une autre notion : la *ḥaythiyya* (le point de vue). On lit souvent sous la plume du Sheikh al-Akbar l'expression « *min ḥaythu 'anna* » (du point

---

[171] La lettre *ḍād* n'existe en aucune des autres langues décrites à ce jour que l'arabe, d'où ce surnom de « langue du *ḍād* ».

[172] Anbārī, entre autres, explique merveilleusement cette qualité de la langue arabe dans son *Kitāb al-'aḍḍād*, et la défend contre ses détracteurs en prenant pour argument que, dans le discours arabe, la fin se doit de rejoindre le début.

[173] Cor., 57 :3.

[174] *Tadbīrāt*, p. 109.

[175] Voir le *Mu'jam* de Su'ād Ḥakīm.

[176] Voir Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*.

de vue de). C'est généralement au moment où il introduit un de ces couples de *'aḍḍād* dans son discours. Etablir un ordre de préexcellence entre les paroles de Dieu, par exemple, n'est pas légitime du point de vue de Son souffle. Mais le faire du point de vue des sujets traités par Ses paroles est parfaitement légitime.[177] Le recours à cette ressource de la langue arabe évite maintes fois à notre auteur de s'exposer au reproche d'être confus ou incohérent, tout en permettant à son lecteur d'accéder aux régions subtiles de son discours. L'exemple coranique par excellence est celui du jour et de la nuit. C'est selon une certaine sagesse qu'Allāh fait « ***pénétrer la nuit dans le jour*** », et selon une autre qu'il ***fait « pénétrer le jour dans la nuit. Allāh est, certes, Audiant et Clairvoyant***[178] »...

G. *Futuwwa, taṣawwuf* et langue arabe

Nous verrons plus loin l'étroite relation entre *futuwwa* et *taṣawwuf*. Les deux notions partagent un même engagement sur la Voie des hautes vertus *(makārim al-akhlāq)*, et l'observance de l'*adab*. Que le mot *ādāb* (pluriel d'*adab*) signifie à la fois « bonnes manières » et « littérature » suggère une étroite relation entre les deux « disciplines ». Le calife 'Umar disait que la langue arabe augmente la *murū'a*.[179] C'est bien sûr à ce titre que les *ādāb* du langage ont préoccupé les Arabes dès le temps préislamique. Maîtriser leur langue était pour eux affaire de morale. Par la suite, le devoir de transmission rigoureuse du Coran et de la Tradition prophétique *(sunna)* n'a fait qu'accentuer l'importance de cette acquisition et de cette préservation de la langue.

---

[177] *Fut.*, IV, p. 79. Voir Ġazālī, *Jawāhir al-Qur'ān*.
[178] Cor., 22 :61.
[179] Qurṭubī, *Bahjat al-majālis*, I, p. 66. Voir aussi le *Lisān* : *mara'a*.

Lorsque nous nous trouvons devant une dizaine de choix de mots (voire plus!) pour désigner un lion, un homme généreux, ou l'enfer, on est en fait devant une échelle des différents degrés de puissance des attributs du concept exprimé, degrés que le soufi sera amené à réaliser à mesure qu'il gravira la Voie. Mais la notion de *'aḍḍād*, par la profusion des sens qu'elle rend possibles, comporte un aspect de largesse *(si'a)* et de générosité qui l'apparente aussi à la *futuwwa*. C'est la raison pour laquelle la plupart des soufis non arabes ont choisi de s'exprimer en cette langue. Au point que le vocabulaire du Coran et de la *sunna* a fini par s'intégrer complètement aux langues turque, persane et indienne. Parmi les musulmans non arabes, les soufis, plus encore que d'autres, s'appliquent à maîtriser ce vocabulaire, même s'ils n'apprennent pas, par ailleurs, la langue arabe.

Généreuse et puissante, la langue arabe est en elle-même un lieu de manifestation et un modèle de la *futuwwa*. Et comme cette dernière, elle est attestée par son *'itq*. « Fils d'Arabe » (Ibn 'Arabī), le Sheikh al-Akbar n'a pas manqué de relever cette générosité de la langue, et de s'appuyer sur elle. A maintes reprises, il prend pour arbitre ce « parler des Arabes » *(kalām al-'arab)*. C'est que le Coran est descendu « selon leurs normes »[180], c'est-à-dire selon les usages attestés par les plus anciens et les plus nobles d'entre eux. Ils étaient à ce titre les seuls capables de reconnaître le miracle *('i'jāz)* du Livre, son inimitabilité et son éloquence *(faṣāḥa)*. Le Sheikh nous raconte à ce propos l'histoire d'un Bédouin allé trouver le Prophète pour tester sa véridicité. Il déclame devant ce dernier un poème. A son tour, le Prophète lui récite : « ***La bonne action et la mauvaise ne sont pas semblables. Repousse le mal par ce qui est meilleur ; et voici que celui envers qui tu éprouvais de l'animosité devient tel un ami chaleureux***.[181] » Le Bédouin s'exclame alors : « Je jure

[180] *Tadbīrāt*, p. 109.
[181] Cor., 41 :34.

par Allāh que c'est là de la magie licite. » Et il conclut : « Je témoigne que tu es le messager d'Allāh.[182] »

De ce qui précède, il ne nous semble pas exagéré de conclure que le *kalām al-'arab* constitue la racine vivante de la pensée akbarienne. C'est donc par un retour aux sources étymologiques, linguistiques, historiques (et plus particulièrement préislamiques) de la notion de *futuwwa* que nous nous proposons d'ouvrir la présente étude.

[182] *Fut.*, IV, p. 416.

II
La *futuwwa* : synonymes et métonymies

A. La *futuwwa*-générosité et le *fatā*'-jeunesse

Dans la littérature arabe, le mot *fatā* est omniprésent, de la *jāhiliyya* jusqu'à aujourd'hui, et ce, quel que soit le sujet abordé : la linguistique avec Ibn Durayd [(321/934) *Jamhara]*, la philologie avec Tha'ālibī [(429/1038) *Fiqh al-luġa]*, l'éloquence avec Zamakhsharī [(538/1143) *Asās al-balāġa]*. Omniprésent aussi dans tous les ouvrages d'exégèse coranique, dans le *ḥadīth*, la *sīra*, les études socio-historiques, les traités d'*adab* et, bien sûr, dans le *taṣawwuf*.

Au temps préislamique, le *fatā* synthétise les attributs de l'homme vertueux, noble *(ḥurr)*, maître *(sayyid)* et idéal. A'shā, célèbre poète de la *jāhiliyya*, dépeint celui-ci à merveille : « Il [le *fatā]* est celui à qui le soleil *(shams*, féminin en arabe*)* ôterait son voile s'il l'appelait *(fatan law yunādī al-shams alqat qinā'ahā)*, et devant qui se soumettrait la lune lumineuse *(qamar*, masculin en arabe*) (aw al-qamar al-munīr la-alqā al-maqālīdā)*.[183] »

L'arrivée de l'islām, du Prophète et de la Révélation a rendu plus complexe la représentation du *fatā*. Le Prophète devient le *fatā* par excellence. Les autres compagnons du Prophète, les héros des conquêtes, deviennent, quant à eux, les « *fityān al-muslimīn* ». Mais l'esclave est également appelé *fatā*. Dans un *ḥadīth*, le Prophète incite les maîtres à ne pas appeler leur serviteur « *'abdī* » (mon esclave) mais plutôt « *fatāy* » (mon *fatā*) ou

[183] *Dīwān*, p. 102, Beyrouth, 1980.

« *fatātī* » (ma *fatāt*)[184], et le mot *'abd* vient alors à désigner le bon croyant, voire les prophètes. Comment le *fatā* islamique ne serait-il pas devenu *'abd*.

D'autre part, le mot *futuwwa*[185] apparaît associé dès les origines aux deux notions suivantes : d'une part celle de *makārim al-akhlāq* (hautes vertus) qui elle-même contient les notions de *murū'a* (virilité « générale »), *furūsiyya* (chevalerie), *makārim al-akhlāq* (hautes vertus), *'ithār* (abnégation, ou préférence d'autrui à soi), *kamāl* (perfection), *rujūliyya* (virilité « masculine »), *siyāda* (maîtrise) ; et d'autre part, celle de jeunesse *(fatā')*. Plus tard, il est utilisé par les soufis avec le sens de « chevalerie spirituelle », pour qualifier un chevalier bien particulier : celui qui entreprend la quête d'Allāh. Le mot *fatā'* devient alors synonyme de disciple *(murīd)*. La racine du mot rend possible ce déploiement sémantique. Dans les dictionnaires arabes, sous le vocable *fatā*, deux termes sources *(maṣdar)* se trouvent distingués : *futuwwa* et *fatā'*. L'exemple généralement donné de ce double sens originel est une invocation : *bāraka Allāhu fī futuwwatika wa fī fatā'ika* (« Qu'Allāh bénisse et ta *futuwwa* et ton *fatā'* »).

L'auteur du dictionnaire *al-Muḥīṭ* explique que le mot *fatā* signifie jeunesse *(shabāb)*. Quant au mot *futuwwa*, il le donne pour synonyme de générosité *(karam)* et conclut : « Le *fatā* est donc le jeune généreux.[186] » La même interprétation revient dans un autre dictionnaire, le *Tāj al-'arūs*, dont l'auteur indique en outre que le mot *fatā* peut être aussi bien attribut *(ṣifa)* que nom *(ism)*.[187]

---

[184] Muslim, *Ṣaḥīḥ*, Al-Fāḍ, 14.
[185] Est présente tacitement dans le mot *fatā* du temps préislamique.
[186] Al-Fayrūz'abādī, *Al-Muḥīṭ*.
[187] Al-Zubaydī, *Tāj al-'arūs*.

Ibn Manẓūr, auteur du fameux *Lisān al-'arab*, affine encore, distinguant *fatā'* et *fatā*. Le mot *fatā'*, dit-il, a donné *fatiy* (jeune). D'où le verbe *fatuwa*, *yaftū* (« devenir *fatiy* »), c'est-à-dire « dépasser l'enfance pour devenir adulte ». Ces termes, précise-t-il, s'appliquent aux animaux aussi bien qu'aux hommes : un cheval est *fatiy*, une chamelle *fatiyya*. Quant au mot *fatā*, il dériverait, selon lui, de *futuwwa*. L'auteur du *Lisān* le définit comme « l'homme parfait *(al-kāmil)*, le généreux *(al-jazl)*, le *vir (al-rajul* ou *min al-rijāl)*, la perfection *(kamāl)* »[188].

S'agit-il de deux différents mots-sources *(maṣdar)* qui auraient conflué en un seul et même substantif : *fatā ?* Ou au contraire le mot *fatā* serait-il à l'origine des deux : *maṣdar futuwwa* et *fatā' ?* D'autre part, le *fatā* peut-il ne détenir qu'une seule de ces deux qualités : peut-on être *fatā* sans *fatā'* (jeunesse), ou *fatā* sans *futuwwa ?*

La première question nous rappelle le fameux débat des grammairiens arabes de Koufa et de Basra sur l'origine des mots : lesquels des mots-sources ou des verbes sont à l'origine du langage ?[189] En ce qui concerne *fatā* et *futuwwa*, le problème ne se pose pas : l'existence du mot *futuwwa* n'est attestée qu'à partir de l'époque islamique. Comme si, jusque-là, le *fatā* avait été une manifestation sans concept...

La question qui préoccupait les gens de cette période était : *man fatā* (qui est *fatā*) ? On répondait à cette question par : moi, ou untel ; celui qui protège la veuve ; celui qui offre l'hospitalité, etc., désignant ainsi à la fois l'être et ses attributs. Plus tard, au XIe/VIIe siècle, l'apparition du mot *futuwwa* changera la problématique du *man fatā* en celle du *mā al-futuwwa* (qu'est-ce que la *futuwwa*) ? L'affaire occupera les auteurs d'*adab*

[188] *Lisān.*

[189] Voir Ibn al-Anbārī, *Al-Inṣāf fī masā'il al-khilāf bayn al-nahawiyyīn al-baṣriyyīn wa al-kufiyyīn.*

littéraire comme ceux d'*adab al-taṣawwuf*. Sachant qu'en arabe, le mot *adab* signifie à la fois belles lettres et bonnes mœurs mais aussi bonnes manières, la présomption d'une étroite relation entre l'acquis littéraire et les bonnes manières – jusqu'à celles de la table – n'est pas à exclure. Nous trouvons d'ailleurs *ma'duba* (banquet) pour accréditer cette hypothèse. « L'*adab* dérive de la *ma'duba* », affirme notre Sheikh.[190]

Quant à la deuxième question : un *fatā* peut-il être sans *fatā'*, ou sans *futuwwa* ? La réponse est oui : un *fatā* peut être jeune sans être généreux, ou généreux sans être jeune. Zamakhsharī, dans ses *Asās al-balāġa (Les Fondements de l'éloquence)* nous rappelle l'expression : « *futuww* [pluriel du *fatā 'fatiy'*] *mā fīhim futuwwa* » (les *futuww* n'ont pas de *futuwwa*) et note qu'autrefois, les Arabes utilisaient le mot *fatā* pour désigner les qualités du *fatā* (l'homme généreux) sans prendre en considération son âge.[191] Les exemples ne manquent pas. Le poète al-Rabī' Ibn Ḍab' al-Fuzārī dit, par exemple : « Lorsqu'un *fatā* [de la *futuwwa*] vit deux cents ans, il perd plaisir et *fatā'* [jeunesse].[192] » Ailleurs, une jeune femme libre *(ḥurra)* reproche son âge à un poète. Celui-ci lui répond que bien souvent le *fatā* devient chauve ou chenu avant d'accéder à la maîtrise.[193] Et le fameux Nābiġa affirme, quant à lui, qu'il est resté *fatā* « malgré mon dos courbé et ma tête blanchie » *('alā ḥīni inḥanaytu wa shāba ra'sī fa 'ay fatā da'awti wa 'ay ḥīn)*[194]

Si la générosité, la perfection et la chevalerie sont constamment citées comme attributs premiers du *fatā*, la notion de jeunesse n'en reste pas moins omniprésente. Elle semble d'ailleurs en relation avec celle de *kamāl* (perfection). Faut-il y

---

[190] *Fut.*, II, p. 640.
[191] *Asās*, p. 334. Voir aussi le *Baṣā'ir* d'Al-Fayrūzabādī.
[192] *Asās*, p. 334. Voir aussi le *Baṣā'ir* d'Al-Fayrūzabādī.
[193] Marzūqī, *Sharḥ al-ḥamāsa*, p. 321.
[194] Anbārī, *Sharḥ al-Qaṣā'id*, p. 34.

voir un refus de la vieillesse ? Nous en écartons l'idée, car la poésie arabe sans pitié pour les vicissitudes de l'âge *(shayb)*[195] n'est pas moins sévère à l'égard de la jeunesse *(shabāb)* et de son inconscience. L'apparition des cheveux blancs est avantageusement représentée comme une lumière *(nūr)*, symbole de la sagesse, que le *fatā* acquiert au fil du temps et de l'expérience, et qui finit par lui valoir le titre de *sheikh*.

L'idée de jeunesse est en fait présente dans la notion de *futuwwa* à titre indicatif : c'est durant sa jeunesse que l'homme peut acquérir le plus facilement les vertus et les qualités de la *futuwwa*. Comme le dit un poète cité par Marzūqī, « *'iḍā al-mar'u a'yathu al-murū'atu nāshi'an fa matlabuha kahlan 'alayhi shadīd* »[196] (qui n'a pu l'acquérir jeune ne pourra l'acquérir que très difficilement lorsqu'il vieillira). Abondant en son sens, un autre poète, Zuhayr Ibn Abī Sulmā, dit pour sa part : *'inna safāhat al-sheikh lā ḥulma ba'dahu wa 'inna al-fatā ba'da al-safāhat yaḥlamu*.[197]

Une belle explication de la concomitance de la sagesse et de la jeunesse en la *futuwwa* nous est fournie plus tardivement par Tawhīdī (469/1076) Dans une de ses *muqābasāt*, il rapporte que selon le sheikh Al-Bawshajānī, cette étroite relation entre vertus et jeunesse est due à l'éternelle jeunesse des vertus. La générosité, la chasteté, la *najda* (acte de porter secours), dit-il, restent appréciées partout et à toutes les époques.[198] Elles ne connaissent donc pas la vieillesse et restent à jamais séduisantes, incitant le *fatā* à les acquérir.

Du temps préislamique à nos jours, le simple fait de mentionner la *futuwwa* déclenche un sursaut de fierté et de dignité. Dans les moments difficiles, on la réveille en s'exclamant « *man*

---

[195] Voir *Al-Maḥāsin wa l-'aḍḍād* de Jāḥiẓ ; *Al-Maḥāsin wa l-masāwi'* d'Al-Baihaqī ; *Al-'iqd al-farīd* d'Ibn 'Abd Rabbih.
[196] Marzūqī, *Sharḥ al-ḥamāsa*, p. 1148.
[197] Zuhayr, *Dīwān*, p. 125.
[198] Tawḥīdī, *Al-Muqābasāt*, n° 106, pp. 255-256.

fatā ». On parle alors de *iḥyā' al-futuwwa* (revivification de la *futuwwa*).

B. *Futuwwa* et *murū'a*

Futuwwa et *murū'a* vont généralement de pair dans la littérature arabe. Leur définition se confond : générosité, perfection, virilité, voire accomplissement de la parfaite virilité *(kamāl al-rujūliyya)*, écrit Ibn Manẓūr à propos de la *murū'a*.[199] Si la vertu est à toutes deux leur essence, qu'est-ce qui les distingue ? Parmi les belles vertus, la générosité *(karam)*, comme nous le verrons plus loin, est synonyme de *futuwwa*. Le synonyme de *murū'a*, quant à lui, serait plutôt la pudeur *(ḥayā')*. Qiss Ibn Sā'ida, moraliste et mystique du temps préislamique, la définit ainsi : « C'est le fait de veiller à sa propre pudeur »[200] *(mā' al-wajh*, littéralement « l'eau du visage »). Ibn Durayd, dans sa *Jamhara*, fait état d'une opinion qui aurait été selon lui répandue chez les Arabes, et selon laquelle la *murū'a* serait en relation avec « l'eau (fraîcheur) de l'œil ». La *murū'a* serait la beauté que confère cette fraîcheur, transparente comme un miroir *(husn mir'āt al-'ayn)*.[201] Autrement dit, la *murū'a* est le beau miroir *(mir'ā*, même racine que *murū'a)* de l'œil *('ayn)*, sachant qu'en arabe le mot *'ayn* désigne une source, mais aussi l'essence.

La jeunesse est la marque de la *futuwwa*. L'essence humaine, miroir *(mir'āt)* de l'homme et de la femme *(imra'a)*, ou de l'être *(mar')*, est celle de la *murū'a*.

---

[199] *Lisān*.
[200] Ibn 'Abd Rabbih, *Al-'Iqd*, II, p. 254.
[201] *Jamhara*, p. 1069.

C. La *futuwwa*, une notion de *ẓāhir*, la *murū'a*, une notion de *bāṭin*

Bīrūnī établit une distinction entre la *murū'a* qui, dit-il, s'exerce sur l'homme *fī nafsihi* (« dans sa nafs ») ainsi que sur ses proches ; et la *futuwwa* qui, selon lui, dépasserait ce cercle rapproché, s'étendant « aux autres ».[202] Fierté, pudeur et chasteté *('afāf)* relèveraient ainsi de la *murū'a*, tandis que générosité, hospitalité et indulgence *(ḥilm)* seraient au contraire les marques de la *futuwwa*.

La *futuwwa* revêt donc, selon lui, un caractère plus général. Elle embrasse toutes les vertus et, surtout, elle est dirigée vers autrui. La *murū'a*, à l'inverse, est de l'ordre du particulier *(khāṣṣ)* et de l'individu. Lorsqu'on demanda à Bawshajānī la différence entre *futuwwa* et *murū'a*, il répondit : « La *murū'a* touche plus l'intérieur de l'homme *(ashadd luṣūqan bi-bāṭin al-'insān)*, tandis que la *futuwwa* est plus apparente *(ammā al-futuwwa fahiya ashadd ẓuhūran min al-'insān)*. » Pour lui aussi, la *murū'a* relèverait du *khāṣṣ* (particulier) et la *futuwwa* du *'āmm*. Celui qui possède la *futuwwa* est nécessairement doué de *murū'a*. Un homme peut néanmoins disposer de *murū'a* sans avoir les attributs de la *futuwwa*. Il conclut : « La perfection est certes lorsque les deux se trouvent réunies.[203] » Il est toutefois probable que cette subtile distinction n'aurait guère eu de sens aux yeux d'un Arabe préislamique qui, par pudeur *(ḥayā'*, même racine que *ḥayāt* qui signifie la vie), c'est-à-dire par *murū'a* envers sa *nafs* (son honneur, sa dignité-*karāma*), aurait veillé à préserver cette dernière des impuretés de l'avarice, et à être donc généreux envers les autres. Dans son univers mental, *karam* (générosité) et *karāma* (dignité-honneur) sont donc étroitement liées, et il n'est même pas concevable d'être bon envers soi-même sans l'être vis-à-vis d'autrui. C'est par la *murū'a* que la

[202] Bīrūnī, *Al-Jamāhir fī ma'rifat al-jawāhir*, p. 10.
[203] Tawḥīdī, *Muqābasāt*, n° 106, p. 256.

futuwwa se manifeste. Lorsque l'Arabe voit la *murū'a* de loin, en se rapprochant, il trouve à sa place la *futuwwa*.

La *murū'a* est donc la seule vérité indicative du *fatā*. Au moment où apparaît l'islām, la *futuwwa* n'a pas de nom. Elle est présente, mais non encore manifestée. Le calife 'Umar lui-même le prouve quand il dit : « Il ya deux formes de *murū'a (murū'atān)*. L'une est apparente *(ẓāhira)* et l'autre cachée [ou intérieure *(bāṭina)*]. Quant à l'apparente, elle est constituée des vêtements extérieurs, des parures *(riyāsh)* ; la *murū'a* cachée, elle, est le *'afāf* [pudicité, chasteté].[204] »

Ces notions de *murū'a* et de *futuwwa*, exprimant l'accomplissement absolu de la virilité, ne sauraient s'appliquer dans toute l'ampleur de leur perfection *(kamāl)* à la *fatāt* (féminin de *fatā*). Il est cependant intéressant de noter que leur représentation lexicale et littéraire est toujours féminine. C'est ainsi qu'un poète rencontre la *murū'a* en train de pleurer, sous les traits d'une jeune femme *(fatāt)* : *marartu 'alā al-murū'a tabkī faqultu 'alāma tanataḥibu al-fatāt ?*[205] Pour mieux comprendre cette alternance subtile des genres, quelques autres exemples. La *futuwwa* (féminin) est représentée par son époux, le *fatā* (masculin). Pour la décrire, on parle, par exemple (nous y reviendrons), de la générosité de Ḥātim ou de la chevalerie de 'Urwa. La *murū'a* est représentée soit par elle-même, soit par sa fille ; sa représentation reste donc plutôt féminine. Par excellence, on cite à son propos le dicton arabe : « *tajū' al-ḥurra wa lā ta'kul bithadyyayhā* »[206] (une femme noble préférera avoir faim que de se vendre). Lorsque 'Alī épousa Fatima, la fille du Prophète, un Juif lui dit : « Tu as épousé une femme » *(imra'a)*. Ibn Manẓūr commente : « Il veut dire une femme parfaite.[207] » Quant à la

[204] *Al-'Iqd*, II, p. 292.
[205] Muḥammad Ḥabīb, *Al-Khayāl*, p. 26.
[206] *Al-'Iqd*, III, p. 108. Voir Maydānī, *Al-'Amthāl*.
[207] *Lisān*.

relation entre les deux notions, on pourrait dire que, du temps préislamique, la notion de *murū'a* contenait celle de *futuwwa*. L'émergence de celle-ci a inversé la situation : la fille est devenue mère.

D. *Futuwwa*, *furūsiyya* (chevalerie) et *firāsa* (physiognomonie)

Bien qu'on emploie souvent le mot chevalerie pour traduire « *futuwwa* », qui, en réalité, n'a pas d'équivalent en langue française, la chevalerie *stricto sensu (furūsiyya)* n'est, dans le champ culturel arabe, qu'un élément de la *futuwwa*. Le mot dérive de *farasa* (même racine que *faras*, cheval) qui signifie « être connaisseur en matière de chevaux » et, par extension, en toute autre matière d'apparence, notamment humaine, d'où le terme *firāsa* (physiognomonie). Etre *fāris* en quelque chose, c'est être connaisseur en cette chose, nous dit Ibn Manẓūr.[208]

L'amour des Arabes pour le cheval est connu. Pour les Arabes, le cheval est un être *karīm* (noble), chez lequel la généalogie est tout, comme en témoigne le livre d'Ibn al-Kalbī (204/820) *(Kitāb ansāb al-khayl)*. Il suffit d'examiner quelques-uns de ses synonymes pour prendre la mesure du respect dont il jouit : *jawād* (généreux), du verbe *jāda* qui appliqué à l'homme serait un attribut, d'où *jayyid* (bon), et *tajwīd* (psalmodier le Coran). *Khayl*, de *khayala* qui signifie l'élévation, la grandeur *(khuyalā')*, d'où *khayāl* (imaginaire). *Ḥiṣān*, dérivé de *ḥaṣana*, racine qui contient les idées de force et de puissance, d'où *ḥiṣn* (forteresse) et *ḥaṣān*, chasteté s'agissant d'une femme. Avec son *fatā fāris*, le cheval *(faras)* partage ainsi les attributs de noblesse, générosité, connaissance, bonté, puissance et pudicité.

---

[208] *Lisān*.

La notion de *futuwwa* contient, nous l'avons dit, et dépasse celle de chevalerie. Un *fatā* est nécessairement chevalier : *lā fatā illā 'Alī wa lā sayf illā Dhū al-Fiqār*[209] (point de *fatā* si ce n'est 'Alī, et point de chevalerie, littéralement « épée », si ce n'est Dhū al-Fiqār, surnom de l'épée de 'Alī). En revanche, un chevalier, dont la bravoure est probablement la qualité maîtresse, s'il manque de générosité, ne sera pas admis au rang des *fatā*-s.

E. *makārim al-akhlāq* (nobles vertus)

Si l'on devait résumer la *futuwwa* en deux mots, on dirait qu'elle n'est autre que les *makārim al-akhlāq*. La mission du Prophète était leur accomplissement comme en témoigne ce *ḥadīth* : *bu'ithtu li-u-'utammim makārim [maḥāsin] al-akhlāq*[210] (J'ai été envoyé pour accomplir les nobles vertus). Dans le chapitre II, nous examinerons les racines préislamiques de ces deux notions.

[209] Muslim, *Ṣaḥīḥ, Faḍā'il al-ṣaḥāba*, 128 et Ibn Ḥanbal, 3, 123.
[210] Ibn Ḥanbal, 2, 381.

CHAPITRE II

Le *fatā* du temps préislamique : la période préislamique en perspective

La notion de *futuwwa* contient, nous l'avons dit, et dépasse celle de chevalerie. Un *fatā* est nécessairement chevalier : *lā fatā illā ʿAlī wa lā sayf illā Dhū al-Fiqār*[209] (point de *fatā* si ce n'est ʿAlī, et point de chevalerie, littéralement « épée », si ce n'est Dhū al-Fiqār, surnom de l'épée de ʿAlī). En revanche, un chevalier, dont la bravoure est probablement la qualité maîtresse, s'il manque de générosité, ne sera pas admis au rang des *fatā*-s.

E. *makārim al-akhlāq* (nobles vertus)

Si l'on devait résumer la *futuwwa* en deux mots, on dirait qu'elle n'est autre que les *makārim al-akhlāq*. La mission du Prophète était leur accomplissement comme en témoigne ce *ḥadīth* : *buʿithtu li-u-ʾutammim makārim [maḥāsin] al-akhlāq*[210] (J'ai été envoyé pour accomplir les nobles vertus). Dans le chapitre II, nous examinerons les racines préislamiques de ces deux notions.

---

[209] Muslim, *Ṣaḥīḥ, Faḍāʾil al-ṣaḥāba*, 128 et Ibn Ḥanbal, 3, 123.
[210] Ibn Ḥanbal, 2, 381.

CHAPITRE II

Le *fatā* du temps préislamique : la période préislamique en perspective

I
La poésie, clé de la période préislamique

Si nous avons décidé dans cette étude de la *futuwwa* chez le Sheikh al-Akbar d'entreprendre une exploration de la période préislamique, et plus spécifiquement de sa poésie, ce n'est pas uniquement pour obéir à une convention de l'« archéologie du savoir ». L'influence de cette poésie sur la formation de la mentalité arabo-islamique est décisive. Au XIVe siècle, l'un des conseils qu'Ibn Khaldūn donne aux poètes est d'apprendre par cœur le plus possible la poésie du passé[211], renvoyant ses contemporains à l'ouvrage d'Ibn Rashīq (mort en 456/1064), *Al-ʿUmda*, qu'il considère comme le guide par excellence des règles de l'art poétique *(sināʿat al-shiʿr)*[212]. Il traite de tous les aspects littéraires, linguistiques, métriques, rhétoriques de la poésie arabe. Non seulement la poésie préislamique y tient une place imposante, mais elle en constitue la référence.

Avant et après lui, aucun livre d'*adab* ne la néglige. Nous la trouvons en bonne place dans tous les ouvrages d'Ibn Qutayba (270/884), de Nuwayrī, de Ibshīhī, et même chez Ibn ʿAbd Rabbih (328/939), l'auteur du fameux *ʿIqd*, qui n'a jamais quitté son pays natal, l'Andalousie. Elle fait également référence dans l'exégèse coranique, chez Ṭabarī, Ibn Kathīr (774/1373) ou Zamakhsharī (538/1143) et les auteurs shīʿites ou soufis. Ceux-ci

[211] *Muqaddima*, p. 1105.
[212] *Muqaddima*, p. 1108.

recourent d'ailleurs à la poésie de l'antéislam pour exprimer leurs états et étapes mystiques.[213]

Origine et authenticité de la poésie préislamique

Selon la culture arabe la poésie remonte à Adam, qui fut « le premier poète »[214]. Mais elle était aussi considérée comme une particularité arabe, ainsi est-elle surtout attribuée à l'époque de l'ancêtre Ismaël[215]. Cependant les plus anciens poèmes qui nous sont parvenus remontent à un siècle et demi avant l'Islam, et sont attribués soit au personnage 'Imru' al-Qays, ou à al-Muhahal.[216]

La question de son authenticité a toujours préoccupé les anciens qui étaient très attentifs aux transmetteurs et à leur fiabilité. Les tribus arabes choisissaient leurs transmetteurs parmi les leurs[217], car l'honneur ainsi que tout l'héritage culturel était un dépôt suspendu aux lèvres de ces hommes qui devaient veiller à sa pérennité .

Quant aux savants musulmans, dès le début du deuxième siècle de l'hégire, ils se sont acharnés à étudier et à épurer cet héritage. L'émergence de certains transmetteurs de qualité sus-

---

[213] Voir la poésie d'Ibn al-Fārid.

[214] Il convient de voir dans ses attributions la manière subtile et symbolique des anciens de véhiculer un message qui contient un enseignement dans le contexte d'une notion de temps et d'espace, laquelle d'ailleurs mérite une étude, et qui ne se définit pas dans le contexte de l'historicité moderne de datation et d'annale. Ainsi faut-il voir une attribution à Adam, par exemple, comme une manière de considérer une chose dans sa dimension universelle

[215] L'importance que prêtent ces anciens arabes à la poésie, se traduit par la création de *sūq 'Ukāz* ce « festival de la poésie » qui attirait les poètes de toute la péninsule arabe.

[216] voir Jbūrī, *al-Shi'r al-jāhilī*, p. 161

[217] Jbūrī, *al-Shi'r al-jāhilī*, p 164

pecte, (surtout les fameux personnages de Khalaf al-'Aḥmar et celui de Ḥammād al-Rāwiya) a été le leitmotiv de l'évolution et de beaucoup de débats, de recherches et d'interprétations, et a engendré une tradition d'examen critique des transmetteurs, afin de distinguer l'authentique du forgé. Ainsi al-Mufaḍḍal al-Ḍabbī (220/836) a pu critiquer Ḥammād al-Rāwiya (168/784), et al-'Aṣma'ī (216/216) a pu critiquer Khalaf al-'Aḥmar (180/796), et Abū Faraj al-'Iṣfahānī (356/967) lui même critique les récits d'Ibn al-Kalbī (204/819)[218]. Après quoi, une importante accumulation de poésie dite préislamique s'est imposée : *al-Mu'allaqāt, al-Mufaḍḍaliyyāt, al-'Aṣma'iyyāt,* suivie par les *Ḥamāsāt* inspirées de la *Ḥamāsa* d'Abū Tammām, donnant naissance à un héritage modèle dont l'étude s'est prolongée tout aux long des siècles qui ont suivi.

Ces études procédaient soit par thème,ou par poètes avec un nombre important d'analyses et d'interprétaitons de type de *(sharḥ)* des *Mu'allaqāt* et des *Qaṣā'id* : le *Sharḥ* de Zawzanī (431/1039)[219], d'al-Khaṭīb al- Tabrīzī[220], de Anbārī (327/938)[221] et d'Ibn al-Naḥḥās (338/949) ainsi que les 49 *Sharḥ* concernant la *Ḥamāsa* celle de Shaybānī (339/950) jusqu'à *'Asrār al-Ḥamāsa* d'al-Sayyid al-Marṣifī (1350/1913),[222] La recherche par poètes, recense un nombre de *Ṭabqāt,* tel que les fameux *Ṭabqāt* d'Ibn Sallām (231/845), d'*al Shi'r wa al-Shu'arā'* d'Ibn Qutaība (270/884). ou des assemblages par tribu : *Diwān banī Bakr,* ou *Diwān al-Huḍalyyīn.*

A travers cette vaste littérature, quelques caractéristiques ont été souvent relevées comme preuve de l'existence d'une poésie préislamique : Ainsi l'existence de certaines règles et

---

[218] Jbūrī, *al-Shi'r al-Jāhilī,* p.158.
[219] *Sharḥ al-Mu'allqāt al 'ashr.*
[220] *Sharḥ al-qaṣā'id al 'ashr.*
[221] *Sharḥ al-qaṣā'id al-sab' al-ṭiwāl.*
[222] Voir l'introduction de Muḥammad Nqsha au *Sharḥ Dīwān Ḥamāsat abī Tammām,* relaté à Abū al-'Alā' al-Ma'arrī, 1991.

formes poétiques, tels que le Nasīb et la poésie qui pleure les vestiges , sont particuliers à une période antérieure à l'Islam. De plus le vocabulaire (étrange) utilisé est caractéristique de cette période. Ce qui a incité plus tard les savants à effectuer beaucoup de recherches au niveau linguistique concernant l'interprétation et l'usage de ce vocabulaire.

La poésie préislamique s'illustre également par la cohérence et la régularité de la personnalité individuelle des poètes de la jāhiliyya, et ceux de la période préislamique et du début de l'Islam (appelé *mukhaḍramūn*), comme Ḥassān Ibn thābit, al-nābiġa al-Gaʿdī entre autres.[223]

Enfin, la présence et l'usage de cette poésie dans les deux premiers siècles de l'hégire par des poètes comme al-Farazdaq, Jarīr, al-Akhṭal qui la prenaient en considération contribue à renforcer l'idée qu'ils l'admettaient comme celle de leurs prédécesseurs.

En conséquence, un important assemblage référencé de poésie dite préislamique a été établi et agrée depuis des siècles dans le monde arabo-musulman. Nous nous sommes appuyé sur cet assemblage qui constitue la source par excellence de la poésie préislamique chez Ibn ʿArabī[224], qui n'hésite pas à citer

---

[223] Muḥammad al-Khaḍr Ḥussein, *Naqḍ Kitāb fī al-Shiʿr al-Jāhilī*, p. 19.

[224] Le problème des apocryphes et de l'authenticité de cette poésie a été soulevé à nouveau au cours de la période moderne par un certain nombre de chercheurs. Ces derniers faisaient davantage crédit aux méthodes d'analyses des orientalistes qu'à celle des arabes, comme l'a fait remarquer Régis Blachère dans son livre paru en 1952, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV siècle* (P 173), et auquel nous renvoyons le lecteur. Rappelons les thèses les plus extrêmes de la négation catégorique de l'identité de la poésie préislamique celle de : l'anglais Margoliouth, qui dans une étude parue en 1925, *The origins of Arabic poetry*, précédé par deux études en 1918 et 1905, parle d'une forgerie totale de toute cette poésie (ce qui, d'après Blachère, reste à démontré, *ibid*, p.171), et celle de l'égyptien Ṭāha Ḥussein, qui a adopté

dans ses écrits des vers et des métaphores empruntés à la *jāhiliyya* et sa propre poésie garde le parfum de ce désert. Peut-on goûter la saveur, saisir le sens de son *Tarjumān al-ashwāq* sans garder pour cadre de référence la poésie préislamique ? Lorsqu'il mentionne les ruines *(aṭlāl)* de Liwā, de Ḥawmal et de Thahmad, lorsqu'il interroge la brise de Ṣabā ou parle de Ḥimā, lorsqu'il arrête ses deux compagnons pour pleurer d'autres vestiges, il présuppose chez son lecteur la connaissance de la poésie d'Imru' al-Qays :

qifā nabki min dhikrā ḥabībin wa manzīlin bi-siqṭi l-liwā bayna d-dakhūl fa ḥawmal[225].[226]

Ou de celle de Ṭarafa :

likhawlat aṭlālun bi burqat Thahmad.[227]

Pour Ibn 'Arabī, la poésie préislamique ne représente pas seulement une racine lointaine. Elle transporte dans les flancs de son vaisseau des valeurs, des principes et des symboles qui tiendront une place centrale dans l'expression de sa doctrine. C'est le sens de la proclamation insistante de sa filiation avec

---

ces même postulats dans un premier ouvrage paru en 1926, intitulé *De la poèsie Préislamique*, suivi par un deuxième, plus nuancé en 1927, *De la littérature préislamique* Ces deux auteurs ont suscité une vague de vives réponses et critiques voir surtout les travaux de sir James Lyall, son introduction aux *Mufaḍḍaliyyāt*, et les critiques de Muhammad al-Khaḍr Ḥussein, *Naqḍ Kitāb fī al Shi'r al-Jāhilī*, 2èd.1977). Mais ce débat n'entre pas dans le cadre de ce travail, lequel n'est pas une étude sur la poésie préislamique (nous renvoyons le lecteur au précieux travail de Nāṣir al-Dīn al-'Asad, *Maṣādir al-shi'r al-jāhilī*, Le caire, 1978). Néanmoins , retenons que la question du « forgé » et du « faux » ne peut être conçue que par rapport au modèle du « vrai » et de « l'authentique ».

[225] *Dīwān*, p. 8, Le Caire, 1964.

[226] Halte, que nous pleurions au rappel de l'Amie et du site au défaut de la dune entre Dakhūl et Ḥawmal (trad. Jacques Berque, 1995).

[227] *Dīwān*, p. 19, Beyrouth, sd (Karam al-Boustānī). A Burqa de Thahmad, les ruines de Khawla apparaissent comme les traces d'un tatouage sur le revers de la main.

Ḥātim al-Ṭāʾī, personnage héroïque de l'Arabie préislamique : « Je suis fils de Ḥātim, j'appartiens à la descendance de Ḥātim, descendant de la générosité et de l'indulgence.[228] » Parlant du fils de celui-ci, ʿAdiy, Ibn ʿArabī l'appelle « *jaddī* » (« mon aïeul »).[229]

Autant d'indices, parmi d'autres, qui prouvent que la reconnaissance de cet héritage est pour lui capitale. Dans *Al-Durra al-fākhira*, parlant du sheikh Abū ʿAbd Allāh Ibn Jumhur, Ibn ʿArabī note : « Il avait étudié le Coran, la langue arabe, mais non la poésie.[230] » A propos des djinns, dans le chapitre IX des *Futūḥāt*, il renvoie le lecteur aux études d'*adab* et de poésie.[231] L'apparition des djinns l'atteste : lorsqu'il parle de poésie arabe, celle de l'antéislam est incluse.

C'est que l'époque, en dépit de sa qualification de *jāhiliyya* (ignorance), a atteint dans ce domaine des sommets difficilement dépassables. Les sujets abordés n'y sont pas seulement l'amour *(nasīb)*, la chasse, l'élégie et l'éloge. On y trouve, précisément décrits et codifiés, tous les aspects de la destinée humaine : la vie, la mort, la morale, les règles du comportement *(wasāya)*. Si l'on a qualifié l'ère préislamique d'» ignorante », ainsi que l'explique Ibn Manẓūr dans le *Lisān al-ʿarab*, c'est uniquement pour exprimer le fait qu'elle ignore la Révélation. Ibn ʿArabī lui-même utilise le terme « *jāhiliyyatī* (« ma *jāhiliyya* ») pour désigner la période antérieure à sa conversion *(tawba)*, et précise qu'il s'agit de l'époque de sa jeunesse où il ignorait la Voie. Le terme *jāhiliyya* s'applique à une ignorance *relative* et non pas à un stade d'ignorance totale *(jahl)*. Il est caractéristique

---

[228] *Fut.*, III, p. 626.
[229] *Muḥāḍarāt al-abrār*, II, p. 626.
[230] *Al-Durra*, p. 102.
[231] *Fut.*, I, p. 133.

qu'Ibn ʿArabī utilise l'expression « *zamān jāhiliyyatī* »[232] et non pas *zamān jahlī* qui impliquerait l'ignorance absolue.

[232] *Fut.*, I, p. 185. Voir aussi IV, p. 540.

II
Une période de *fatra* (latence)

A. Un « entre-temps »

La *fatra* est une période intermédiaire entre deux prophéties durant laquelle, en l'absence d'une Révélation spécifique, les hommes se trouvent exemptés d'obligation religieuse *(taklīf)*[233]. La *jāhiliyya* est considérée comme la *fatra* entre Jésus et Muḥammad.[234]

Mais dans le langage des gens de la Voie, la *fatra* désigne aussi la période (ou les périodes) de « refroidissement » dont un adepte ne manque pas de faire l'épreuve au cours de son initiation. La racine du mot comporte le double sens de refroidissement et de suppression.[235] Dans ses *Taʿrīfāt*, Jurjānī la définit ainsi : « C'est lorsque le feu brûlant du commencement s'éteint, par la répercussion des influences de la nature qui engourdit la vigueur du cœur.[236] » Examinons donc ces deux composantes - le tiédissement, d'une part, et l'absence de prophétie, de loi, de science et d'héritage, d'autre part - au niveau du microcosme et du macrocosme.

Absence de prophétie ne signifie pas absence de Science divine, de vie spirituelle, ni même de révélation. L'Arabie préislamique a connu des personnages d'une grande spiritualité tels que Warqa Ibn Nawfal, Qiss Ibn Sāʿida, ʿUthmān Ibn Ḥuwayrith, Zayd Ibn ʿAmr Ibn Nafīl (le frère du calife ʿUmar),

---

[233] Ṣuyūṭī, *Al-Ḥāwī lil-fatāwī*, II, p. 317.
[234] *Lisān*.
[235] Voir le *Lisān*.
[236] Jurjānī, *Taʿrīfāt*, p. 144.

ainsi que le fameux Khālid Ibn Sinān qui fait partie des 27 « chatons des sagesses prophétiques » dénombrés par le Sheikh al-Akbar dans ses *Fuṣūṣ al-ḥikam*. Cette même Arabie préislamique a embrassé différents courants spirituels. D'abord, judaïsme et christianisme, dont les préceptes étaient assez largement connus pour que le Prophète se fit accuser de raconter les légendes des anciens *(asāṭīr al-'awwalīn)*[237].–l'idolâtrie *(wathaniyya)* pratiquée par certains d'entre eux qui, sans nier la toute-puissance d'un seul Dieu, justifiaient l'adoration des idoles comme un moyen de se rapprocher davantage de Celui-ci.[238] Ensuite, la *ḥanafiyya*, islām préhistorique de l'ancêtre Abraham, qui se définissait elle-même comme religion de l'unicité *(tawḥīd)* et de l'origine. Ibn al-Kalbī, dans ses *Aṣnām (Les Idoles)*, dit que l'idolâtrie est parvenue au Ḥijāz du Shām (Syrie), et qu'avant cela, les gens de Ḥijāz, adorateurs de la Ka'ba, étaient depuis toujours en plein *tawḥīd*.

Pour le Sheikh al-Akbar, l'absence d'une Révélation prophétique implique l'absence d'un héritage *(wirātha)* prophétique, et d'un héritier *(wārith)*. Il explique que la science des gens de la *fatra* occupe un degré plus bas que la science prophétique *('ilm al-waratha)*. Celle-ci, la plus parfaite, est une science qui relève de *'ikhtiṣāṣ* (c'est-à-dire qu'elle est un privilège divin).[239] Mais cela n'implique pas pour autant une coupure avec le ciel, car « le monde est préservé par Allāh. Si cette préservation *(ḥifẓ)* était enlevée, le monde disparaîtrait ». Le Sheikh poursuit : « Le monde entier représente Ses Beaux Noms et Ses Attributs ; Dieu (Al-Ḥaqq) ne cesse de s'épiphaniser *(mutajalliyan)*, se manifestant *(ẓahiran)* perpétuellement aux yeux de ses serviteurs-adorateurs *('ibādihi)* sous des formes diverses.[240] »

---

[237] Cor., 27 :68.
[238] Cor., 39 :3.
[239] *Fut.*, III, p. 322.
[240] *Fut.*, III, p. 405.

Cet état de chose procède de la réserve *(khizāna)* de la science des *fatrāt* (pluriel de *fatra*) qui émane de la générosité divine *(al-jūd al-'ilāhī)* et dont il est question au chapitre 369 des *Futūḥāt*, consacré aux clés des Trésors de la générosité.[241] « C'est une Armoire fort (un coffre fort) noble *(khizāna sharīfa)*, sa science est noble et possède une station élevée »[242], conclut le Sheikh. En outre, dans un poème qui figure au début de la « présence divine d'*al-qarīb al-aqrab* » (proche-plus proche) du chapitre 558 consacré aux Beaux Noms d'Allāh et à leurs *ḥaḍarāt* (pluriel de *ḥaḍra*, présence), il affirme que les gens des *fatrāt* peuvent accéder à la *ḥaḍra* du *aqrab* (plus proche) – référence au verset « ***Et Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire*** »[243] – par l'essence *(wa hiya bi dh-dhāti li-'ahli l-fatrāti)*.[244]

Selon le Sheikh, toute adoration hormis Allāh correspond soit à une adoration essentielle *('ibāda dhātiyya)* (par l'essence) liée à une épiphanie de l'Essence divine, soit à une adoration liée à un ordre divin prophétique *('ibāda waḍ'iyya 'amriyya)*.[245] Cette dernière fait référence aux religions révélées, et la première au type d'adoration des périodes des *fatrāt*. A propos des idolâtres, notre Sheikh se référant au Coran fait remarquer qu'eux-mêmes avouent : « ***Nous ne les adorons que pour qu'ils nous rapprochent davantage d'Allāh***.[246] » Là est la preuve que ces gens-là ne prenaient pas les idoles pour Dieu. Allāh est, en fait, la vérité de toute chose adorée y compris les idoles, explique le Sheikh, puisque Dieu a décrété : « ***Vous n'adorerez que***

---

[241] *Fut.*, III, p. 360.
[242] *Fut.*, III, p. 406.
[243] Cor., 50 :16.
[244] *Fut.*, IV, p. 272.
[245] *Fut.*, II, p. 256.
[246] Cor., 39 :3.

Lui.[247] » Ainsi, même à travers ces idoles, Il subvient aux besoins des idolâtres.[248]

Jīlī réaffirme le concept de la *'ibāda dhātiyya*, et dit qu'au fond les idolâtres L'ont adoré par leurs essences *(bi-dhawātihim)*. Dieu est leur *ġayb* (non manifesté).[249] On pourrait dire que les essences, en quelque sorte, auraient adoré l'Essence.

Mais cette *ḥaḍra*, nous avertit le Sheikh, représente une étape de proximité non exempte d'un risque d'éloignement *(bu'd)*, on peut y trébucher *(dhū 'atharāt)*[250], car se sont les hommes qui ont inventé cette forme d'adoration qui ne correspond pas à un ordre divin.

L'âme, dans cette présence de proximité ultime, s'éloigne dans le *ġayb* de l'Essence, dont le langage est obscure *('a'jamī)* L'homme entre alors dans une période de refroidissement et d'oubli : la *fatra*. Durant ces « ères glaciaires », c'est Dieu Le Vrai (Al-Ḥaqq) qui veille sur lui. Parmi les Trésors de la Générosité divine qu'Allāh dispensa en l'homme, se trouve ceux de maintenance *(ḥifẓ)*, servie et gardée par deux portiers *(sadanān)* : l'un est le *dhikr*, qui a pour tâche de préserver les sens abstraits hors du matériel ; l'autre est l'imaginal *(khayāl)*, qui maintient les modèles *(muthul)*. La plupart des gens vivent dans l'ignorance de ce *ḥifẓ 'ilāhī* (protection, maintenance divine), note le Sheikh.[251]

Quant à l'absence de *taklīf* (obligations religieuses), Sha'rānī rapporte à ce sujet les propos d'Ibrāhīm al-Dasūqī : toute obligation religieuse, dit ce dernier, est suspendue pour celui qui s'absente dans son cœur en présence de son Seigneur.

---

[247] Cor., 17 :23 (notre traduction).
[248] *Fut.*, I, p. 405 et III, p. 117.
[249] Jīlī, *'Insān kāmil*, II, p. 122.
[250] *Fut.*, IV, p. 272.
[251] *Fut.*, III, pp. 405-406.

Mais lorsqu'il retrouve le monde de la *shahāda*, il est à nouveau tenu d'accomplir les œuvres obligatoires *(farā'iḍ)*. Le premier cas, note-t-il, est le cas des novices. Quant aux hommes parfaits, ils sont, eux, renvoyés à temps pour accomplir les œuvres prescrites *(sunna)*.[252]

Lorsque les hommes reviennent à eux après cette extinction, en l'absence d'une science prophétique, ils trouvent une nourriture que chacun, selon son grade *(martaba)*, interprète de façon différente. Dans le chapitre dix des *Futūḥāt* dont une partie est consacrée au « grade du monde entre Jésus et Muḥammad– que la paix soit sur eux qui correspond au temps de la *fatra* »[253], notre Sheikh écrit : « Les grades des hommes de cette période sont multiples selon ce qu'ils reçoivent comme manifestation ou Révélation [épiphanie] des Noms divins, en toute connaissance, ou sans connaissance. Tel d'entre eux a adoré *(waḥḥada)* Allāh en conséquence de qui s'est épiphanisé à son cœur auprès de sa raison. C'est un *ṣāḥib dalīl* (un homme de preuve). Il a bien reçu une lumière de son Seigneur, mais elle s'est mélangée à la couleur de sa raison. Celui-là sera ressuscité en tant qu'une *'umma* à part. » Comme représentant de cette catégorie, le Sheikh cite le fameux sage de la période préislamique, Qiss Ibn Sā'ida. Même si, ajoute-t-il, « le contenu de ses discours le conteste ». « Tel autre, poursuit-il, adorera Allāh par une lumière qu'il trouva dans son cœur, hors de sa raison, et à laquelle il ne put résister. Celui-là, sa lumière est divine, pure de tout mélange. Les hommes de cette catégorie seront rassemblés, heureux, innocents. Pour un autre, la densité de sa lumière, la transparence de son secret, et la sincérité de sa foi [la certitude] lui dévoilèrent, selon le mode du *bāṭin*, la station et le message de Muḥammad – que la prière et la paix d'Allāh soient sur lui – depuis Adam jusqu'au moment de ce dévoilement. Un autre suivra les religions et les prophètes qui ont précédé, telles

[252] Sha'rānī, *Ṭabaqāt*, I, p. 166.
[253] *Fut.*, I, p. 134.

que le judaïsme ou le christianisme, ou la *milla* d'Abraham. Il suivra alors leur loi et leurs interdits, bien que ces prophètes aient été destinés à des groupes particuliers et que les gens de cette période [la période à laquelle il appartient] n'aient pas d'obligation de les suivre. Parmi eux, certains ont appris l'honneur du Prophète et sa religion dans les livres des prophètes ; ils ont alors cru en lui, ils ont pratiqué les hautes vertus *(makārim al-akhlāq)* ; ils seront rassemblés parmi ceux qui ont cru en la prophétie de Muḥammad, mais non parmi les pratiquants de sa *sharī'a*. Et il y a ceux qui ont aperçu la prophétie de Muḥammad et l'on suivie. Ceux-là seront alors deux fois récompensés. Tous ces gens seront heureux à la fin des temps. Quant à ceux qui n'ont pas cru, c'était soit par faiblesse de leur constitution, qui les a empêché de croire en Dieu, soit par imitation, et ceux-là se trouveront en grande peine. Et il y a ceux qui ont cru mais ont cessé de croire en Dieu par un manque de force *(quwwa)* de leur raison.[254] »

Même les prophètes connaissent de telles périodes. La sourate 93 *(Al-Ḍuḥā)* est descendue sur le Prophète après quinze jours d'absence de Révélation c'est la définition même de la *fatra*. Les mécréants, ne pouvant cacher leur joie, se moquaient en disant que Dieu avait abandonné le Prophète. Dieu jure alors par aḍ-*Ḍuḥā* (de la matinée, moment où le soleil a accompli le quart de sa course au-dessus de l'horizon – cf. Daniel Reig, *Sabil*, Larousse) et par la nuit paisible couvrant l'univers *(al-layl 'idhā sajā)* que son Seigneur ne l'a pas abandonné, ou détesté, que la vie dernière *(al-'ākhira)* sera meilleure que la première *('ūlā)*.[255] Pour Qāshānī, il s'agit d'une période de voilement *(ḥijāb)* entre deux dévoilements *(kashf)*. Dieu dévoile l'unicité de l'Etre *(tawḥīd dhātī)* à l'aimé *(maḥbūb)* dont le dévoilement a précédé le zèle dans la Voie *('ijtihād)* pour qu'il s'éprenne d'amour *(li-yata'ashshaq)*. Ensuite, le voile lui est ren-

[254] *Fut.*, I, pp. 137-138.
[255] Cor., 93 :1-4.

du, et le chemin de l'épiphanie de l'Essence lui est coupé afin que son désir et sa passion *(shawq)* s'intensifient. Son secret s'allège alors, et sa *'anā'iyya* (sa personne) se dissout dans le feu ardent de son désir de Dieu. A ce moment, son chemin s'ouvre, et le voile lui est entièrement ôté. Il reçoit de Dieu (Al-Ḥaqq) son dévoilement, et devient ainsi « accompli dans son 'goût' et parfait dans son dévoilement » *(ḏawquhum atamm wa kashfuhum akmal)*[256].

Si ce deuxième dévoilement est plus parfait et plus accompli que le premier, c'est parce que l'homme pourra désormais goûter à ce qu'il reçoit. Il passe à la réalisation *(taḥaqquq)*. C'est là la vraie existence, dans laquelle est accordé à l'homme le plus grand don d'Allāh : celui de la station du contentement *(riḍā)*. « ***Ton Seigneur t'accordera certes [Ses faveurs], et alors tu seras satisfait.***[257] »

B. Période de latence, entrepôt de la semence

Derrière ce refroidissement, un feu se cache. Une œuvre est en gésine. Le Sheikh rappelle que la semence ne peut faire surgir ce que Dieu a enfermé en elle qu'après qu'elle a dormi en terre. Elle se fend alors *(tanfaliq)*, faisant apparaître ce qu'elle portait en elle. C'est là, dans la science de l'entrepôt de la semence, rappelle-t-il, qu'on doit chercher l'exemple de la science de tout passage du monde du *ġayb* (non manifeste) au monde de la *shahāda* (manifestation).[258]

L'héritage spirituel de l'islām s'est transmis à travers l'espace et le temps par le Verbe (le Coran, le *ḥadīth*, la littérature). La langue arabe contient toute cette expérience, et la période préislamique reste à jamais la reine-mère de cette langue.

---

[256] Qāshānī, *Tafsīr*, II, pp. 819-820.
[257] Cor., 93 :5.
[258] *Fut.*, III, p. 369.

Nous y chercherons donc les semences de l'arbre de la *futuwwa*, héroïque et mystique. Notons que l'idée d'un « passage d'une épopée héroïque à une épopée mystique »[259] n'aurait guère eu de sens pour les hommes du temps préislamique, car il s'agissait pour eux d'un seul et même arbre. Commençons par l'un des poètes préislamiques que la sensibilité arabe contemporaine tient pour l'un des plus vivants de nos jours, Abū Dhu'ayb al-Hudhalī : « L'âme est désireuse si elle est tentée, mais tenue à peu, elle se contentera.[260] » On a bien là, nous semble-t-il, la semence d'une sûre connaissance de la *nafs* et de son éducation, telle que la systématisera plus tard le *taṣawwuf*. Et dans le poème de 'Aws Ibn Ḥajar : « Je ne garde jamais de nourriture pour demain, chaque [demain] a sa part.[261] » Ou, chez Ḥātim : « Mangez de ce que Dieu vous a accordé, et donnez-en aux autres. La subsistance de demain dépend du Miséricordieux.[262] »

Si nous examinons la poésie préislamique ('Umayya Ibn Abī ṣ-Ṣalt est un exemple parmi d'autres tout aussi probants), nous mesurons à quel point l'héritage préislamique est aux racines du langage soufi. Nous trouvons en effet déjà à cette époque des expressions telles que *al-mutaṣafiyān*[263], ou *al-khalīl al-muṣāfiyā*[264] ou encore *ikhwān al-ṣafā (waddi' ikhwān al-ṣafā bi-jarzal)*[265]. Et nous trouvons même que les termes *ṣūfa* et *ṣūfān* étaient des surnoms qu'on donnait aux personnes en charge de la Ka'ba ou du pèlerinage, comme Al-Ġawth Ibn Murr et son fils, qui dirigeaient le *ḥajj* qui commençait alors depuis la mon-

---

[259] Corbin, introduction au *Traité des compagnons de Sarraf*, p. 7.
[260] Suyūṭī, *Al-'Ijāz wa l-'ījāz*, p. 146.
[261] Ce poème a été attribué à plusieurs poètes : à Ḥātim, à 'Aws Ibn Ḥajar, ou encore Al-Nābiġa. Voir 'Ādil Sulaymān Jamāl, *Dīwān Ḥātim*, p. 288.
[262] *Dīwān*, 1945, p. 231.
[263] *Al-'Iqd*, III, p. 107.
[264] Tabrīzī, *Sharḥ al-ḥamāsa*, I, p. 439.
[265] 'Aws Ibn Ḥajar, *Dīwān*, p. 13.

tagne de ʿArafāt, d'où l'expression : « *kānat ṣūfa tadfaʿ bi-n-nās min* ʿArafa.[266] » Certains disaient que la mère d'Al-Ġawth, ne pouvant avoir d'enfant, fit vœu que si Dieu lui en donnait un, elle en ferait don à la Kaʿba comme serviteur. Les récits veulent que ce nom de *ṣūfa* vienne du fait qu'elle l'aurait habillé de laine, ou lui aurait attaché un morceau de laine dans les cheveux. On dit aussi qu'elle l'attacha à la Kaʿba. Un jour, elle remarqua à quel point la chaleur l'avait défait et dit : « Mon fils est devenu *ṣūfa*.[267] » Nous retrouvons même le terme « soufi » attribué à Ibn ʾIsḥāq qui l'aurait utilisé dans un ouvrage perdu, les *Akhbār makka (Récits de La Mecque)*. Quand un homme de la *jāhiliyya* venait accomplir la circumambulation autour de la Kaʿba, aurait écrit Ibn ʾIsḥāq, « il était soufi » *(kāna ṣufiyyan)*.[268]

C. Le temps de la poésie : celui des *Muʿallaqāt* et du *nasīb*

Le principal moyen d'expression durant cette période était la poésie. Les exigences élevées de ce qu'on pouvait appeler une poésie acceptable ont fait de cette poésie la poésie modèle de tout temps. Les poètes, ces « émirs de la parole », eurent, au temps de la *jāhiliyya*, un rôle de premier plan et ce dans tous les domaines : pédagogique, spirituel, historique.[269] Nous aurons l'occasion d'y revenir. Les fameuses odes dites *Al-Muʿallaqāt*[270] sont devenues le symbole, l'étendard de cette période. On pourrait aller jusqu'à considérer cette période de *fatra* comme la période des *Muʿallaqāt*.

---

[266] Al-ʿAskarī, *Kitāb al-ʾawāʾil*, p. 14. Ibn Hishām, *Sīra*, I, p. 119.
[267] Ibn Hishām, *Sīra*, I, p. 120.
[268] Sarrāj, *Al-Lumaʿ*, pp. 42-43.
[269] Voir Charles Pellat, *Langue et Littérature arabes*, p. 68.
[270] Voir Jacques Berque, *Les Dix Grandes Odes arabes de l'antéislām*.

Le mot *mu'allaqāt*, qui signifie littéralement « suspendues »[271], ou « accrochées » (parce qu'on dit qu'elles étaient suspendues à l'intérieur de la Ka'ba), suggère un « entre ciel et terre », un « entre-deux ». Suhrawardī, dans sa *Ḥikmat al-'Ishrāq*, nous dit que les images de l'imaginal *(ṣuwar al-khayāl)*, engendrées par la faculté de *takhayyul*, sont suspendues, tout comme les images dans les miroirs sont des « forteresses suspendues » *(ṣayāṣ mu'allaqa)*[272], c'est-à-dire qu'elles n'ont pas de lieu défini. Il parle aussi de « modèles suspendus » *(muthul mu'allaqa)*[273] et de leur « monde » *('ālam al-muthul al-mu'allaqa)* que prophètes et saints ont faculté de voir.[274]

La nature poétique des *Mu'allaqāt*, et plus généralement du discours jāhilite, nous semble très directement liée à l'état de *fatra* qui caractérise leur temps. Tawḥīdī, dans ses *Muqābasāt*, fait état de la distinction établie par Abū Sulaymān entre la poésie *(naẓm)* et la prose *(nathr)* : « La poésie est l'indice de la nature *(ṭabī'a)*, parce qu'elle relève du monde de la synthèse ; quant à la prose, elle est l'indice de la raison *('aql)*, en ce qu'elle appartient au monde de la simplicité *(basāṭa)*. [...] Si nous avons mieux accepté la poésie que la prose, c'est parce que nous sommes plus proches de la nature que de la raison.[275] » Il faut comprendre que la nature dont il est ici question est la nature primordiale *(fiṭra)*.

L'un des plus grands mystères de la période préislamique est le *nasīb*, poésie de l'amour perdu « qui ignore en pratique les retrouvailles et s'oriente tout entier vers le souvenir

---

[271] Par exemple, une femme *mu'allaqa* est une femme dont le mari n'est pas présent, tout en n'étant ni veuve ni divorcée, ni pour autant libre de tout lien matrimonial : elle est « suspendue » (voir le *Lisān*). C'est une des choses que le Coran a rendues illicites à l'homme (4 :129).

[272] Suhrawardī, *Ḥikmat al-'ishrāq*, p. 211.

[273] Suhrawardī, *Ḥikmat al-'ishrāq*, p. 240.

[274] Suhrawardī, *Ḥikmat al-'ishrāq*, p. 242.

[275] Tawḥīdī, *Muqābasāt*, n° 160, p. 153.

d'amour »[276]. Ce genre est la marque par excellence de la poésie – et de l'âme – de cette époque. Il n'est pas indifférent qu'on en retrouve plus tard le parfum chez les soufis.

A la lumière des remarques qui précèdent, on comprend qu'à ces anciens Arabes de la *fatra* ait été donné le privilège de « se prosterner »[277] les premiers devant le miracle du Coran ; miracle qui n'est autre que son éloquence. Qāshānī nous dit, en effet, que si le miracle de Moïse fut celui de la magie divine, c'est que la magie prédominait dans la culture de son temps. Le miracle de Jésus fut la médecine divine *(al-ṭibb al-'ilāhī)* parce que la médecine dominait l'esprit de son époque. De même, comme l'éloquence *(faṣāḥa)* caractérisait et dominait l'époque du Prophète, son miracle fut donc le Coran.[278] Quant à Ibn Ṣā'id Alandalusī, dans ses *Ṭabaqāt al-'umam (Les Grades des nations)*, il attribue à chaque peuple une « spécialité ». Celle des Arabes est pour lui le Verbe.

Ainsi, dans toutes les contrées du *dār al-'islām*, arabes ou non, et à toutes les époques, brillantes ou moins glorieuses, quiconque prétendait à la culture allait devoir prouver sa compétence dans deux domaines au moins : le Coran et la poésie préislamique. Ibn 'Arabī ne se contentera pas de satisfaire à cet ancien usage. Il l'élèvera à l'excellence et lui apportera une nouvelle cohérence tout en gardant de la source poétique jāhilite ce qu'elle comporte d'indiscutable au regard de la Tradition. Il y puisera non seulement des images et des métaphores mais aussi, bel et bien, nombre des concepts qui constituent les pierres d'angle de sa doctrine. A commencer par celui de *fatā*.

C'est donc dans cette poésie que nous examinerons en premier lieu la représentation du *fatā*, nous efforçant de chemi-

[276] Vadet, *L'Esprit courtois en Orient*, p. 35.
[277] Ibn Abī al-Iṣba' al-'Adwānī, *Badī' al-Qur'ān*, p. 22.
[278] Qāshānī, *Tafsīr*, I, p. 447.

ner de cette origine jusqu'au Sheikh al-Akbar lui-même, restant en cela fidèle, nous l'espérons, à la démarche à laquelle nous invite la métaphore de la semence de l'arbre. La période préislamique nous fournit assurément des notions clés pour comprendre les périodes islamiques qui lui font suite. En retour, l'arbre de l'islām, en ses deux ramifications que sont la *sharī'a* et la *ḥaqīqa*, nous ramène à cette période qui constitue sa propre semence et nous permet de la mieux comprendre. Ainsi, le mystère du *nasīb*, qui a suscité tant de débats, ne peut être résolu qu'à la lumière du *ḥamd* ; cette louange rendue à Allāh et à son Prophète en préambule à tout discours, et qui se substituera au nasīb en islām. On pourrait dire que le *nasīb* fut le *ḥamd* de la période préislamique : période de *fatra* (latence), de dépôt de la semence, de poésie et de *Mu'allaqāt* . Que le *nasīb* fut la semence et le *ḥamd* son arbre.

III
Les attributs du *fatā*

A. Liberté, maîtrise et perfection

Un regard global sur la poésie préislamique, tout particulièrement en ses modes laudatif *(madḥ)*, élégiaque *(rithā')*, et héroïque *(fakhr)*, suffit pour convaincre que le mot *fatā* n'est pas seulement lié aux notions de courage et de générosité. D'autres qualités s'y trouvent constamment associées : celles d'homme libre *(ḥurr)*, de maître *(sayyid)* et de « parfait » *(kāmil)*.

Ṭarafa Ibn al-ʿAbd, qui figure parmi les dix poètes des *Muʿallaqāt* (les dix grandes odes de l'antéislam) et qui se considérait lui-même comme *fatā*, se dit « maître des maîtres » *(sayyid al-sādāt)*, *khiḍamm* (un terme exprimant la générosité prodigue), courageux, décidé, à la fois *ḥāzim* (ferme) et *ṣaldam* (doux). Il est le *kāmil* (parfait), porteur de toutes les qualités et grâces du *fatā*.[279]

Malgré l'absence d'une institution autorisée (n'importe qui pouvait se réclamer *fatā* ou en décerner le titre à autrui) et malgré le chaos apparent qui caractérise la période préislamique, la précision des conditions à remplir nous révèle un ordre étonnant dans ce monde jāhilite. Le témoignage par excellence nous en parvient, une fois de plus, à travers le vocabulaire codifié de la poésie.

---

[279] *Ajdar an-nās bi raʾsin ṣaldamin ḥazīm al-ʾamr shujāʿ fī l-waġam. Kāmilin yaḥmilu ʿalā l-fatā nasabuhu sayyid sādāt khiḍamm.* Dīwān, Sharḥ al-Shamantarī, p. 12.

B. La générosité *(karam)*, mère de toutes les vertus

La notion de générosité implique en arabe les idées de noblesse *(sharaf)* et de largesse *(si'a)*. Elle se partage en trois catégories :

- générosité de la main, c'est-à-dire du don *(karam al-yad)* et de la table *(dasī'a)* ;
- générosité du caractère *(karam al-khuluq)*, largesse du cœur *(si'at al-ṣadr)* ;
- générosité-noblesse du lignage *(karam al-maḥtid)*.

1. *Karam al-yad* (générosité du don)

Le *fatā* est avant tout un homme généreux. La générosité est, chez les Arabes, une notion de première importance puisqu'ils la tiennent pour mère de toutes les vertus. Elle a le pouvoir d'intercéder en faveur de celui qui la possède (le *karīm*). Tous les défauts de ce dernier sont susceptibles d'être pardonnés : sa générosité les efface. Zuhayr Ibn Abī Sulmā dit à ce propos : *'inna l-bakhīla malūman haythu kāna lākin al-jawad 'alā 'illatihi harim.*[280] Ḥātim chante : *wa iġfir 'awrat l-karīmi iṣṭinā'ih.*[281]

Pour que les dons soient considérés comme procédant d'une authentique générosité, ils doivent remplir les conditions suivantes :

- **Ils ne doivent exclure personne**. Ḥātim, dont le nom est devenu en arabe parangon de générosité (comme en atteste la locution *karam Ḥātim*), demande ainsi à sa femme de ne pas lui

---

[280] *Dīwān*, 1986, p. 114. où se trouve l'avare (même si il n'a point d'autre défaut) , il est blamé, tandis que le généreux malgré tous ses défauts est loué.

[281] *Dīwān*, 1975, p. 84. Pardonnes au généreux sa *'awra* (faute, imperfection) en raison de sa générosité.

faire reproche de ses dépenses, dussent-elles avoir pour bénéficiaires les djinns : *la taqūlī li-mālin kuntu muhlikahu mahlan wa 'in kuntu u'tī l-jinn wa l-khabalā'*.[282]

C'est encore à sa femme que Ḥātim demande de le blâmer s'il n'offre pas l'hospitalité à son hôte : *fa-lūmīnī 'idhā lam 'uqri ḍayfī*.

Il est important de noter que ce comportement, pour extrême qu'il puisse paraître, s'appuie sur le droit traditionnel du voisinage *(ḥaqq al-jār)*. Quant à l'hospitalité envers l'étranger *(ġarīb)*, elle est due au nom du droit de l'hôte *(ḥaqq al-ḍayf)*. L'hospitalité et le *qirā* (part de nourriture due au visiteur) sont pour l'Arabe préislamique des devoirs auxquels on ne saurait se soustraire sans s'exposer ainsi que sa descendance à l'opprobre *(al-'ār)*. L'hospitalité est la seule circonstance dans laquelle un homme libre ne dispose pas de lui-même : il est l'esclave de son hôte. Ce qu'exprime Ḥātim en ce vers : *wa 'innī la-'abdu ḍ-ḍayfi mā dāma thāwiyan wa mā minnī illā tilka min shīmat al-'abd*.[283] Et Hadhlūl de renchérir : *la-'amru 'abīki 'innī lakhādim li-ḍayfī wa 'in rakibtu fāris*.[284]

Un *karīm* n'attend pas qu'on lui exprime une demande, épargnant cette humiliation au demandeur. Il en va de sa propre pudeur. 'Umayya Ibn Abī ṣ-Ṣalt dit à ce propos : *'adhkuru ḥājatī am qad kafānī ḥaya'uka wa 'inna shīmatuka l-ḥayā'*.[285]

---

[282] *Dīwān*, 1975, p. 200. Ne me dis jamais « assez assez », même si je donne aux djinns et aux démons.

[283] *Dīwān*, 1981, p. 44. Je suis l'esclave de mon hôte tant qu'il est chez moi, sinon je ne suis l'esclave de rien, ni de personne.

[284] Marzūqī, *Sharḥ al-ḥamāsa*, p. 700. Saches que je suis bien le serviteur de mon hôte, mais dans le combat je suis le chevalier.

[285] *Dīwān*, 1974, p. 333. Est-ce que j'ai besoin de parler de mes besoins ou est-ce que ta pudeur me suffit, la pudeur est bien ta qualité.

Il n'attendra pas l'arrivée des hôtes, mais visitera les hauteurs en quête d'un campement, allumera un grand feu et laissera ses chiens aboyer pour attirer les égarés de la nuit et leur offrir le *qirā*. Il est le refuge, *al-wā'il*.

Ḥātim va jusqu'à inciter l'un de ses esclaves à se mettre en quête d'un hôte, lui promettant en échange sa liberté : *ḥattā yarā naraka man yamurr 'in jalabta ḍayfan fa-'anta ḥurr*.[286]

Le *qirā* ne consiste pas seulement en de la nourriture *(naḥr-jazr)* mais aussi en un bon accueil. Sourire et conversation en font partie. 'Urwa, autre fameux *karīm*, déclare : *'ayusfiru wajhī 'innahū 'awwalu l-qirā*[287] Le proverbe arabe dit : « Le visage d'un *karīm* est fertile » *(wajh al-karīm khaṣīb)*[288] ;

- **L'abondance**. C'est la deuxième caractéristique du *karīm*. La libéralité des dons de ce dernier n'a pas pour seule mesure les besoins du bénéficiaire. Un *karīm* comble de ses dons. L'excès *(isrāf)* n'est louable que s'agissant d'un *isrāf fī l-karam*. Les termes mêmes qui définissent l'homme généreux insistent sur cette obligation d'abondance. Il est le *jazl* (celui qui donne avec libéralité). Abū al-Riyāhī le décrit ainsi : *fatan laysa ka-l-fityān illā khiyarhum min al-qawmi jazl lā qalīl wa lā wa'r*.[289] Il est *sakhyy* (il donne sans compter), *nadyy* (comme la rosée du petit matin) et *ġayth* (la pluie qui secourt) : *wa huwa ġaythun lanā fī kulli 'ām*, chante Zuhayr[290]. *Jawād* dérive de *jāda* (notion de générosité excellente), *khiḍam* désigne l'étendue d'eau et le *fayḍ* est

---

[286] *Dīwān*, 1981, p. 59. Allumes ton feu pour que le passager le voit, s'il tu attire un hôte tu seras libre.

[287] *Dīwān*, 1953, p. 57. Je me dévoile le visage, car c'est là la première hospitalité pour l'hôte.

[288] Tha'ālibī, *Tamthīl*, 1961, p. 430.

[289] Qālī, *'Amālī*, II, p. 213. Le *fatā* est le plus parfait d'entre les *fityān*, il ne donne pas peu, il est abondant.

[290] *Dīwān*, 1986, p. 121. Il est pour nous comme la pluie secoure chaque année.

l'affluence. En somme, le généreux préislamique est celui qui ne trouve repos que dans le don, un *aryaḥī* (de *rawaḥa*, cf. *Lisān*) ;

- **La constance dans la générosité.** On peut compter sur lui à tout moment, matin et soir, aussi souvent que l'on veut, et l'on sait qu'en toutes ces circonstances, il sera toujours aussi généreux. 'Umayya Ibn Abī ṣ-Ṣalt dit de lui : *karīm lā yuġayyiruhu ṣabāḥ 'an al-khuluq al-sanyy wa lā masā'.*'[291] Cette générosité est comme une seconde nature dont il ne pourrait se défaire. Zuhayr dit : *wa 'awwada ḥarim qawmahu 'alayhi wa min 'adātihi al-khulq al-karīm.*[292] Même la pauvreté ne saurait remettre en cause son attitude. Ḥātim explique qu'il a goûté au double breuvage du temps *(dahr)*, la pauvreté comme la richesse mais qu'il ne s'en est guère trouvé changé : *ġanaynā zamanan bi-taṣa'luk wa l-ġinā fa-kiltāhumā yusqā bi-ka'sayhumā al-dahr.*[293] Ou encore : *famā zādanā baġyan 'alā dhī qarāba 'indanā wa lā azrā bi-aḥsābinā l-faqr.*[294] La mère de Ḥātim fut d'une telle générosité que ses frères décidèrent de la laisser dans la pauvreté, espérant lui donner une leçon d'économie. Cette « leçon » eut sur elle l'effet inverse car elle y comprit mieux la pauvreté : *lā 'amrī laqad 'aḍḍanī l-jū' 'aḍḍa fa'ālaytu allā amna'u l-dahr jā'i'an*[295] ;

- **L'abnégation.** Lorsque le *karīm* est pauvre, il sacrifie sa part et la donne à son voisin. Si Ḥātim a pu devenir le modèle de la générosité arabe, c'est pour avoir sacrifié son cheval à un moment où il n'avait rien d'autre à offrir aux pauvres venus à sa porte. N'oublions pas qu'à un Arabe – et *a fortiori* à un *fatā*

---

[291] *Dīwān*, 1974, p. 334.Il est généreux tout le temps, matin et soir, n'attenue pas ses brillantes qualités.

[292] *Dīwān*, 1986, p. 121. Harim (un généreux personnage du temps de la jāhiliyya) a habitué sa tribu à sa nature (caractère), sa nature est la noble générosité.

[293] Voir *Dīwān*.

[294] Marzūqī, *Sharḥ al-ḥamāsa*, p. 653.

[295] *Al-Aġānī*, XVII, pp. 365-366. O j'ai tant été éprouvé par la faim, je jure que de toute ma vie je ne priverai jamais un affamé.

fāris (chevalier) – le cheval lui est aussi cher que ses enfants ou son âme... Ka'b Ibn Umama, lui, sacrifia sa ration d'eau (il faut comprendre : sa vie) à ses compagnons[296] ;

- **La générosité remise au hasard** *(al-fatā al-yāsir)*. En hiver, un *fatā* n'hésite pas à participer au *maysir wa l-qidāḥ*, jeu de hasard qui se conclut par l'égorgement du bétail pour nourrir les pauvres de la tribu. Cette générosité qui va jusqu'à solliciter le hasard a suscité un type particulier de *fatā* : le *fatā yāsir*. 'A'shā chante : *al-mut'imū ḍ-ḍayf 'idhā mā shattū wa l-jā'ilūna l-qūta 'alā l-yāsir*.[297]

2. *Karam al-khuluq* (générosité du caractère)

La générosité et la « largesse du cœur » supposent trois qualités fondamentales : la patience *(ṣabr)*, le pardon *('afw)* et la longanimité *(ḥilm)*.

Un *fatā* est *ṣabūr* (patient), voire *ṣabbār* (forme emphatique) face au malheur. Sa'īd Ibn Mālik dit : *illā l-fatā ṣ-ṣabbār fī l-waq'āt*.[298] Le *ṣabr* implique l'endurance et la maîtrise de soi.

Le pardon compris comme *'afw* s'apparente plus précisément à la rémission, l'amnistie, la grâce envers l'auteur d'un préjudice. Au temps préislamique, *'afw* était davantage utilisé dans le sens de rémission *(ṣafh)* que dans celui de pardon proprement dit *(ġufrān)*, terme que nous examinerons plus loin. Le *'afw* d'un *fatā* ne pouvait être considéré comme tel que si ce dernier, en mesure de châtier le coupable, renonçait à exercer son châtiment. Ibn Manẓūr explique qu'il s'agit là non seule-

---

[296] *Al-'Iqd*, I, p. 293.

[297] Ibn Qutayba, *Al-Maysir*, p. 37. Les hommes de ma tribu nourissent leurs hôtes (même) en hiver (temps de détresse), et ils comptent sur la générosité d'al-yāsir.

[298] Banī Bakr, *Dīwān*, p. 540. A l'exception du *fatā* très endurant dans le combat.

ment d'un renoncement mais plutôt d'un dépassement *(tajāwuz)* ou, plus spécifiquement encore, d'un *tanāzul* (abdiquer ce droit).[299]

Quant au *ḥilm*, il atteste une hauteur qui ne saurait se rencontrer que chez les meilleurs, comme le relève Qurṭubī : « Asmaʿī rapporte : 'On disait que parmi dix hommes, il se trouvait aisément un combattant ou plus, mais que sur mille, on ne pouvait trouver qu'un seul *ḥālim*'. » il est aussi la voie de la « maîtrise » : *man ḥālim sād* (le *hālim* devient maître).[300] C'est ainsi qu'Al-Aḥnaf Ibn Qays est devenu maître.[301] En fait, les vertus qu'il présuppose sont telles que les Arabes ont pu le rendre synonyme de noblesse : l'expression *dhū ḥilm* désigne ni plus ni moins le maître (noble). Lorsqu'on lui demande ce qu'est le *ḥilm*, Ibn ʿĀṣim al-Minqarī, modèle classique de ce trait, répond : « C'est rendre visite à qui a rompu avec toi, donner à qui t'a lésé et pardonner à qui t'a offensé.[302] »

Le *ḥilm* comporte éminemment les attributs du *ṣabr* et du *ʿafw* : « On disait que le *ḥālim* n'est pas celui qui, ayant subi une injustice, patiente jusqu'à l'exécution de sa vengeance, mais celui qui fait patience dans l'injustice et pardonne alors même qu'il est en mesure de se venger », commente Ibn ʿAbd Rabbih[303]. Le *ṣabr*, lui, n'implique pas le *ʿafw*. Ibn Manẓūr le tient pour voisin en sens du *ḥilm* à cette différence que le coupable n'est pas certain, en bénéficiant du *ṣabr*, d'échapper au châtiment de façon définitive.[304]

---

[299] *Lisān* : *ʿafw*.

[300] Qurṭubī, *Bahja*, II, p. 195.

[301] *Al-ʿIqd*, II, p. 288. C'est dans cette optique qu'il faudrait entendre le titre de *sayyid* attribué à Joseph, qui a fait preuve de *ḥilm* en pardonnant à ses frères alors qu'il était en mesure de se venger.

[302] *Al-ʿIqd*, II, p. 278.

[303] *Al-ʿIqd*, II, p. 282.

[304] *Lisān* : *ṣabara*.

Enfin, chacune des trois qualités liées au *karam al-khuluq* sont soumises à une condition :

- un *fatā* ne saurait être tenu pour *ṣabūr* que s'il supporte sans se plaindre : *lā ṣabr ma'a shakwā*[305] ;

- le *'afw* n'est probant que si celui qui l'exerce pouvait, s'il le voulait, se venger : *al-'afw 'inda l-maqdira*[306] ;

- le *ḥilm* n'est vérifié qu'à l'épreuve de la colère : *al-ḥilm 'inda l-ġaḍab*[307].

3. *Karam al-maḥtid* (générosité du lignage)

En arabe, le mot *karm* (vigne) dérive de la même racine que le *karam* (générosité). La « générosité » de la vigne se caractérise par l'abondance de son fruit – un fruit bon, riche et accessible à tous. Elle n'a pas d'épines qui éloigneraient les cueilleurs. On pourrait en dire autant du *karīm*, dont les *makārim* restent disponibles pour tout membre de son *qawm* qui voudrait y recourir. L'essence du *karīm* et celle du *karm* sont unies par un même lien, celui du *'itq* : l'ancienneté, la noblesse. Mais est aussi *'atīq* un bon vin : celui qui a bien vieilli. C'est ce terme, accompagné de *ṣāfi* (pur), qu'emploie Khansā' pour décrire son frère, le *fatā* par excellence : *aġar azhar mithla l-badri ṣuratih ṣāfin 'atīq mā fī wajhihi nadb*.[308]

Cette vision des *makārim* en tant qu'arbre implique la notion d'un tout : des branches *(furu')* soutenues et nourries par des racines *(uṣūl)*. Et que de fois les branches meurent, constate un poète de la tribu de Fuzāra, faute de racines vivifiantes : *wa*

---

[305] *Al-'Iqd*, III, p. 80.
[306] *Al-'Iqd*, III, p. 104.
[307] *Al-'Iqd*, II, pp. 278, 282.
[308] *Dīwān*. p. 17, Beyrouth, 1982. Noble dans ses actes, il ressemble à la pleine lune, noble et pure (il n'a pas de cicatrice sur le visage.)

kam raʾaynā min furūʿin kathīran tamūtu ʾidhā lam tuḥyīhinna uṣulu.[309] Et Marzūqī de commenter : l'ensemble des qualités *(al-khisāl al-mujtamiʿa)* ne pourraient être tenues pour qualités si elles n'étaient rattachées à d'autres qualités qui en constituent la base. Pour être considéré comme *fatā,* un chevalier *(fāris)* ne saurait donc être seulement courageux. Il faut que cette bravoure s'accompagne et se nourrisse de générosité, de longanimité : telles sont les « racines » du *fatā.* Autre conséquence de cette « philosophie » des racines : si on est *jawād* (généreux), c'est qu'on est fils de *jawād.* Ḥātim déclare : *ʾanā l-jawād ibn al-jawād.*[310] Et ʾAʿshā : *ʾinna l-karīm ibn al-karīm.*[311] L'homme puise sa gloire dans ses origines. Et ʾUmayya Ibn Abī ṣ-Ṣalt de déclarer : *warithnā al-majda ʿan kubrā fuzār fa-ʾawrathnā maʾāthirahu banīna.*[312]

Si les *makārim* sont ainsi un héritage, ils sont également un dépôt *(amāna).* On a le droit de les recevoir, pas celui de les perdre : le moment venu, les descendants auront égal droit sur eux. Un *fatā* mangeant à l'arbre de ses ancêtres se doit d'en planter un autre pour sa descendance comme l'illustre l'expression : *zaraʿu faʾakalnā wa nazraʿu fa-yaʾaklun.*

L'importance accordée par les Arabes à la généalogie reste visible dans l'usage aujourd'hui encore courant de la *kunya* et du *nasab* (père d'untel, fils d'untel). A l'époque préislamique, elle comptait, pourrait-on dire, plus que tout. Avant d'acquérir des mérites propres, le *fatā* héritait de la première de ses qualités : celle d'homme libre. C'est encore largement vrai au temps d'Ibn ʿArabī, au XIIe siècle. « Je suis fils de Ḥātim »[313] , pro-

[309] Marzūqī, *Sharḥ al-ḥamāsa,* III, p. 1982. Nous avons vu mourir beaucoup de branches non vivifiées par les racines.
[310] Anbārī, *Sharḥ,* p. 558.
[311] *Dīwān,* p. 102, Beyrouth, 1981.
[312] *Dīwān, Sharḥ,* sd, p. 84. Nous avons hérité la gloire de fizar (l'ancêtre) et nous l'avons passée en héritage à nos enfants.
[313] *Fut.,* III, p. 626.

clame-t-il fièrement. Si la générosité est mère de toutes les vertus, celles-ci, générosité incluse, ne peuvent s'exercer qu'à condition d'être libre. Le deuxième attribut du *fatā* est donc sa qualité de *ibn ḥurra*.

C. La liberté : le *fatā ibn ḥurra* (fils d'une femme libre)

L'homme libre, par l'union avec ses concubines, peut engendrer la servitude. D'une femme libre, au contraire, rien ne saurait naître que la noblesse. Noblesse et liberté sont donc, *de jure* comme *de facto*, transmissibles par la femme. *Wa khayru ridā' yartadīhi ibn ḥurra salāmat 'irdin lam yudanas bi-matma'*, dit le poète.[314] Tha'ālibī, dans *Al-Tamthīl wa l-muḥāḍara (Allégorie et Discours)*, rapporte la sentence du fameux moraliste jāhilite Aktham Ibn Ṣaifī : *al-manākih al-karīma fī madārij ash-sharaf* (les nobles épouses confèrent la noblesse).[315] La sauvegarde de cette noblesse-honneur *(sharaf)* n'a pas de prix. Ibn Manẓūr rapporte, d'après Ibn Kalbī, que lorsque le père d'une femme libre du nom de Umm Kahf refusa de la donner en mariage à un roi dont la noblesse n'était pas à la hauteur du parti, celui-ci se vengea en chassant la tribu après l'avoir en grande partie exterminée. Pour toute réponse à ce désastre, le père de Umm Kahf chanta : « Un esclave épouse-t-il une femme libre ? » *(wa hal yankiḥu l-'abdu ḥurr ibn ḥurr ?)*.[316]

Dans l'univers jāhilite, la vertu des femmes est donc plus qu'affaire de « bonnes mœurs » : elle est la clé faute de laquelle l'édifice s'écroule. Aussi bien, ce monde repose sur le postulat que la femme libre ne commet pas l'adultère. Lorsque le Prophète lui enseigne les préceptes de l'islām relatifs à l'adultère, Hind, mère du calife Mu'āwiya, lui répond, étonnée : « Une

[314] La plus belle parure (qualité) qu'un fils d'une femme libre (un noble *fatā*) pourrait porter est son honneur exempt de toute avidité.
[315] *Tamthīl*, p. 36.
[316] *Lisān : fatā*.

femme libre commet-elle donc l'adultère ? » *(awa taznī l-ḥurra ?)*[317]...

Bien que le prolifique témoignage de la poésie mette l'accent sur la notion d'héritage de la noblesse, il faut écarter toute idée d'un déterminisme génétique dans la pensée préislamique : il s'agit de recevoir un modèle de comportement, un enseignement, auxquels on doit se conformer pour en assurer la continuité. La descendance n'est pas digne de la noblesse qu'elle reçoit ? Elle la perdra. Comme le remarque 'Aws Ibn Ḥajar : *'idhā l-ḥasab al-rafi'a tawākalathu bunāt as-sū'a awshaka 'an yaḍī'a.*[318] La noblesse est un noyau qu'on plante, un bâtiment qu'on entretient. Zuhayr Ibn Janāb al-Kalbī, au moment de son agonie, dit à ses enfants : *'a bunay 'in ahlak fa-'innī qad banaytu lakum bunya.*[319] Il s'agit d'un travail inlassable, d'un combat, par lesquels l'héritage se transmet et se préserve à travers l'espace et le temps, au prix éventuel de sa vie. 'Amr Ibn Kulthūm déclare : *warithnā l-majda qad 'alimat ma'd nuṭā'inu dūnahu ḥattā yabīnā.*[320]

L'héritage du *karam*, loin d'impliquer la passivité de la part du récipiendaire, exige donc au contraire de lui une attitude active. Afin de saisir l'idée de l'héritage et de la transmission des *makārim* dans l'univers préislamique, il faut, le temps d'un examen, faire nôtre le point de vue de ceux qui l'habitent. Il est en particulier indispensable de faire appel à la notion de *jam' al-ḍiddayn*, la *conjunctio oppositorum*, caractéristique de la langue arabe (« la langue des *'aḍḍād* ») pour comprendre ce que

---

[317] Ṭabarī, *Tārikh*, III, p. 1643.

[318] *Dīwān*, 1979, p. 56. Si l'héritage des hautes vertus est légué aux mains des vilains, ils se perdent.

[319] Ḍabbī, *Mufaḍḍaliyāt*, p. 52. O mes enfants si je meurs je vous aurais laissé (construit, bâtis) une construction, (édifice) en héritage.

[320] Zawzanī, *Sharḥ*, p. 125. Ma'd (une tribu) sait bien que nous avons hérité de la gloire et que nous combattons pour la mettre en évidence.

signifient, chez les hommes et les femmes de l'époque qui nous occupe, le caractère inné *(khuluq, ṭabʿ)* et le caractère acquis *(takhalluq, taṭabbuʿ)*.

En ce qui concerne la nature innée, pour Zuhayr Ibn Abī Sulmā, elle ne peut être dissimulée car sa puissance est telle qu'elle ressort malgré soi : *wa mahmā takūn ʿinda imriʾ min khalīqa wa ʾin khālahā takhfā ʿalā n-nāsi tuʿlamu.*[321] Et pour Dhū al-Iṣbaʿ al-ʿAdwānī, tout homme finit par retrouver sa nature innée, même si, pour un certain temps, il a revêtu un autre caractère : *kullun rājiʿ yawman li-shīmatihi wa ʾin takhallaqa akhlāqan ilā ḥīn.*[322]

Quant à la notion de caractère acquis, Ziyād Ibn Jamal dit que les *makārim* se « bâtissent » : *ʾilā l-makārim yabnīhā wa yuʿamiruhā hattā yanāl umūran dūnahā quḥmu.*[323] ʿAmr Ibn Ṭufayl al-Ġanwī nous dit qu'il n'a pas hérité de la maîtrise mais qu'il est devenu maître de sa tribu en se mettant à sa disposition pour la protéger : *wa ʾin kuntu ibn fāris ʿāmir wa sayyiduhā l-mashhūr fī kulli mawkib.- fa mā sawwadatni ʿĀmir ʿan wārith ʾbā Allāh ʾan ʾasmū b-ʾumm aw b-ʾabb-wa lākin ʾaḥmī ḥimāhā wa ʾattaqī ʾadhāhā wa ʾarmī man ramāhā bi mankib*[324].

Cette contradiction entre l'inné et l'acquis est très clairement résolue par les hommes du temps préislamique. Un carac-

---

[321] Anbārī, *Sharḥ*, p. 289. Quoiqu'il y ait en l'homme une disposition naturelle et même s'il pense qu'elle est cahée aux gens, elle sera divulguée.

[322] Qālī, *ʿAmālī*, I, pp. 255-256. Tout homme revient un jour à sa nature, même si pendant un temps il revêt un autre caractère

[323] Marzūqī, *Sharḥ al-ḥamāsa*, p. 1394. Il (*fatā*) construit et met en évidence les *makārim* jusqu'à ce qu'il atteigne des buts périlleux.

[324] Quoique je sois le fils du héros de ʿĀmir (tribu), fils de son seigneur, célèbre dans toute parade. Je n'ai pas reçu la maîtrise d ʿĀmir en héritage. Dieu merci, Il n'a pas voulu que je m'élève ni par une mère ni par un père. Mais c'est parce que je défens ses biens, et de moi même je me faisait un rampart pour repousser le malheur contre elle et je me dresse avec force contre ceux qui l'attaquent.

tère comme la générosité, s'il n'est pas inné, pourra être acquis et deviendra une habitude (*'āda*), de laquelle l'intéressé ne pourra se défaire. En somme, le *taṭabbu'* devient *ṭab'*, et le *takhalluq* devient *khuluq*. L'habitude est une seconde nature...

Cependant, si la vraie nature de ce dernier est autre, elle empêchera la générosité de s'installer en tant qu'habitude. Un homme généreux restera généreux, alors que chez un autre, l'hypocrisie et l'avarice empêcheront la générosité de s'installer dans la continuité. Un vaniteux donnera une fois, deux fois, mais finira toujours par revenir à son état premier. Ce que Ḥātim traduit en ces termes : *fa-law kāna mā yu'tī riyā' la amsakat bihi janabātu l-lu'mi yajdhibnnahu jadhban.*[325]

D. La défense de la Vérité : le *fatā ḥamī al-ḥaqīqa*

Un *fatā* préislamique devait, nous l'avons vu, faire preuve de générosité, de *ḥilm*, et de nombreuses autres vertus. Mais – en dépit de l'illustre exception de l'esclave-poète-chevalier 'Antara Ibn Shaddād dont le courage obligea son père à le reconnaître (d'où son surnom 'Antara al-Fawāris), lui faisant du même coup franchir le seuil de l'esclavage – la question centrale de l'univers préislamique n'en reste pas moins : être ou ne pas être né « libre, de mère libre ». Cette pureté du sang, dont découle la noblesse, se confond dans les mots comme dans les faits avec la femme. Ainsi, la femme est dite *ḥaqīqa* (vérité), ou encore *ḥuruma* (sacré, interdit). Pour ces valeurs qu'elle incarne et transmet à la fois, le *fatā* est prêt à donner sa vie : *'alam tarayā*

[325] *Dīwān*, 1975, p. 243. Si il (le généreux) donnait par hypocrisie, il aurait été attiré de toutes les côtés par l'avarice (servilité).

'annī ḥamaytu ḥaqīqatī wa bāshartu hadda l-mawt wa l-mawt dūnahā.[326]

La mort ainsi acquise est un honneur *(zaynan)*[327] et conduit à la perfection. Khansā', célèbre poétesse arabe, décrit le *fatā* comme « défenseur de la vérité » *(al-kāmil ḥāmi al-ḥaqīqa).*[328] Nous trouvons aussi *ḥāmi al-ẓa'ina* (défenseur de la femme dans le palanquin ou, plus largement, de toute femme), ou encore *ḥāmī al-dhimār* (défenseur du bien précieux ou de l'honneur). Ibn Manẓūr explique : elle est tout ce qu'un homme a le devoir de défendre *(al-himā, al-ḥawza),* dit-il, au risque de s'exposer au blâme. Son *ḥaram,* c'est-à-dire le sacré-interdit féminin. La *ḥurma,* c'est la femme, plus particulièrement l'épouse, ou encore la pudeur *(ḥishma).* Zawzanī commente : *yahmī al-ḥawza wa yadhibbu 'an al-ḥarīm.*[329] Elle est le seul domaine pour lequel le *fatā* ne peut admettre le pardon : sa *ḥaqīqa* est en cause. Lorsqu'un noble *(karīm)* voit perdre l'honneur de sa mère ou de sa femme, dit le poète, il ne pardonne pas : *'idhā l-karīm aḍā'a maṭlab 'anfihi aw 'irsih li-karīhatin lam ya'fu.*[330] Et Tha'ālibī, dans son *Tamthīl,* rapporte pour sa part cette maxime arabe : « Rien n'a d'importance en dehors de l'honneur des femmes. Les mentionner est déjà un déshonneur. » Il l'interprète ainsi : « Un homme libre supportera toute chose sauf la mention de son *ḥaram.*[331] »

---

[326] Marzūqī, *Sharḥ al-ḥamāsa,* p. 371. N'avez vous pas vu que j'ai protégé ma vérité (tout ce que je dois défendre) et me suis mis dans un combat à mort.

[327] Marzūqī, *Sharḥ al-ḥamāsa,* p. 449.

[328] *Dīwān.* p. 145, Beyrouth, 1982.

[329] *Sharḥ,* p. 160.

[330] Ibn Qutayba, *Kitāb al-ma'ānī al-kabīr,* II, p. 757. Si l'homme noble perd l'honneur de sa mère ou de sa femme, durant une catastrophe (guerre), Il n'est tenu par aucune obligation de pardon.

[331] *Tamthīl,* p. 214.

En réalité, nous avons affaire ici à l'une des notions clés relatives au *fatā kāmil*. Cette femme qui, au départ, est sa mère, lui a d'abord donné la vie. C'est par elle qu'il est libre *(ḥurr)*. Ce qui lui permettra d'accéder au rang des *fityān* parmi lesquels il se rendra peut-être digne de la mention d'excellence en devenant *fatā al-ḥayy*. Ou *al-fatā*. Elle est bien sa *ḥaqīqa* – sa vérité... Pour la défendre, il s'exposera à la guerre et franchira le seuil de la mort. Il deviendra alors un *fāris ḥāmī al-ẓāʿina al-muqātil*.[332]

ʿAmr Ibn Kulthūm, qui reste considéré comme le plus intrépide défenseur de la *ḥaqīqa (amnaʿuhum dhimār)*, n'hésita pas à tuer le roi ʿAmr Ibn Hind lorsque la mère de celui-ci humilia sa propre mère Laila. Dans sa *Muʿallaqa*, il chante : *ʿalā ʾāthārinā bīḍun ḥisānun nuḥādhiru ʾan tuqassam aw tahūnā*.[333] Avec cette *ḥaqīqa*, il a scellé un pacte qu'il respectera tout au long de sa vie. Il dit : *akhadhna ʿalā buʿalathunna ʿahdan*.[334] *yaqtatna jiyādanā wa yaqulna lastum buʿlatana ʾidhā lam tamnaʿūnā*.[335]

Un *fatā* qui respecte sa *ḥaqīqa* respectera toute *ḥaqīqa*, tout *ḥaram*, et les défendra également. L'expression *kull dhāt sidār khāla*[336] est à cet égard révélatrice. Thaʿālibī l'interprète ainsi : tout homme doit être jaloux de n'importe quelle femme comme si elle faisait partie de son propre *ḥaram*. Et défendre le *ḥaram*, le respecter, est conséquence de la générosité *(karam)* comme le souligne le proverbe : *min karam al-karīm al-dhabb ʿan al-ḥarīm*.[337]

---

[332] Ḍabbī, *Mufaḍḍaliyyāt*, p. 95.
[333] Zawzanī, *Sharḥ*, p.132.
[334] Zawzanī, *Sharḥ*, p.132. Après nous viendront nos descendantes belles et pures, nous nous attachons à ce qu'elles ne soient ni humiliées ni prises en tant qu'esclaves.
[335] Qurashī, *Jamhara*, I, p. 367. Elles ont scellé un pacte avec leurs époux : vous ne serez plus nos époux si vous ne nous défendez pas.
[336] Thaʿālibī, *Tamthīl*, p. 206.
[337] Thaʿālibī, *Tamthīl*, p. 206.

Le *fatā* sera responsable de la *ḥaqīqa* de son voisin, surtout en l'absence de ce dernier. Cela résulte du « droit du voisin » *(ḥaqq al-jār)*. Il n'acceptera pas d'être rassasié quand son voisin (sa voisine) a faim. Le vers le plus acerbe *(ahjā bayt)* qui ait jamais été dit est celui de 'Aʿshā à propos de ces hommes indignes qui dormaient rassasiés quand leurs voisines n'avaient rien à manger.[338]

Ḥaqīqa et ḥimā d'un *fatā* incluent les étrangers comme les proches. Parce que sa *ʿiffa* (chasteté, pudicité) est une qualité qui émane de son cœur pur et sain, 'Aʿshā chante : *ḥafiẓ li-l-farj rāḍī bi t-tuqā laysa mimman qalbihi fīhi maraḍ*.[339] Sālim Ibn Wābiṣa chante encore : *uḥibbu al-fatā yanfī l-fawāḥish samʿahu ka annahu ʿan kuli fāḥisha wiqrun*.[340]

E. La maîtrise (ou seigneurie) par excellence : le *fatā al-fityān*

Le *fatā* et son rapport à l'unicité.

Le *fatā* rassemble en lui toutes les vertus. Il est, selon le *Lisān : fatā al-jāmiʿ, al-bahlul, al-sayyid*. Il est *al-farḍ*, (l'« individu »), *al-wāḥid* (l'unique). Une femme de la tribu de Makhzūm le décrit comme serviteur de l'unique *(ʿabd al-wāḥid)* : *ʿalā ʾinna ʿabd al-wāḥid al-rajul al-ladhī yunīluka mā ṭalabawa l-wajhu wāfir*.[341]

---

[338] Thaʿālibī, *Al-ʿIjāz*, p. 144.

[339] *Dīwān*. Il est un homme qui préserve sa chasteté, et s'adonne à la piété , son cœur n'est pas atteint d'une maladie (mauvaise pensée)

[340] Tabrīzī, *Sharḥ al-ḥamāsa*, II, p. 16. J'aime le *fatā* dont l'ouie rejette l'obscénité comme s'il était sourd à l'insolence.

[341] Marzūqī, *Sharḥ al-ḥamāsa*, p. 1798. C'est sûrement 'Abd al-Wāḥid [(serviteur de l'unique) : une manière de désigner sa générosité unique dans son genre] qui peut subvenir à vos demandes tout en gardant le visage gracieux et bien venant.

Il est l'unique parmi ses semblables les *fityān*. Souvent, l'expression « frères » *(ikhwān)* revient à leur propos. 'Aws Ibn Ḥajar les appelle « frères de la pureté » *(ikhwān al-ṣafā) : wa wadi'i ikhwān al-ṣafā bi ġarzal.*[342] Ils sont les maîtres, les chevaliers, ceux dont la parole est entendue. Labīd chante : *hum al-su'āt 'idhā l-'ashirat aqta'at wa hum fawārisuhā wa ḥukkāmuhā.*[343] D'après Ṭarafa, ils sont aussi les dirigeants et les seigneurs de la générosité, *arbāb al-nadā* (seigneurs de la rosée).[344]

Le *fatā* est le guide, l'*imām*. Selon Labīd : *wa li-kulli qawmin sunna wa imāmuhā.*[345] Et Marzūqī de renchérir : son doyen *('amīduhā).*[346] Il est celui qui juge, et qui divise les biens entre les membres de la tribu. Labīd le décrit ainsi : *muqassim yu'tī l-'āshīra ḥaqqahā.*[347] Il est celui qui avance là où le héros recule : *yā ṣakhru 'anta fatā majdin wa makruma yaġshā l-ṭi'ānu 'idhā mā aḥjama l-baṭal.*[348] C'est à la lumière de cette notion d'unicité qu'il faut comprendre les expressions *lā fatā* (pas de *fatā* que), *illā al-fatā* (que le *fatā*)-*fatan (Un Fatā), fatā al-ḥayy (Le fatā* du voisinage), *fatā al-qawm (le Fatā* de la tribu) *et al-fatā. (Le Fatā)*

F. La virilité : le *fatā rajul*

Dès son origine, la *futuwwa* s'est présentée comme un caractère exclusivement masculin. Nous trouvons le mot *rajul* comme synonyme de toutes les définitions de *fatā* (voir le *Lisān* aux mots *fatā, sayyid, ḥalīm, karīm*, etc.). Bien que le féminin du

---

[342] *Dīwān*, p. 13. Il a fait ses adieux à ses frères de la pureté à Ġarzal.

[343] Zawzanī, *Sharḥ*, p. 116.Ceux sont eux les concilliants lorsque la tribu convoque la proche parenté. Ils sont ses chevaliers et ses gouverneurs.

[344] Qurashī, *Jamhara*, p. 22.

[345] Anbārī, *Sharḥ*, p. 593. A chaque *'umma* ses traditions et son guide.

[346] Marzūqī, *Sharḥ al-ḥamāsa*, p. 1038.

[347] Zawzanī, *Sharḥ*, p. 115.

[348] *Dīwān*, 1988, p. 314. O Ṣakhr tu es le *fatā* de la gloire et de la générosité, celui qui se jette au fort du combat quand les héros hésitent.

mot *(fatāt)* soit présent dans la langue arabe, on ne lui a jamais reconnu les mêmes valeurs. *Rajul*, nous dit l'auteur du *Lisān*, exprime les notions de vigueur et de perfection *(al-rajul : al-shidda wa l-kamāl)*. Au point qu'on peut se demander si les femmes ont d'une façon ou d'une autre accès elles aussi aux *makārim*.

On ne peut aborder ici le rapport du masculin au féminin dans la société préislamique qu'avec les yeux des hommes et des femmes de cette terre et de ce temps. L'esclavage y est une réalité omniprésente. Le voile de la femme y est le symbole de sa liberté, et parlant, de sa noblesse. La femme libre est celle qui connaît – et choisit – le père de ses enfants. La femme esclave, elle, est dépourvue de ce privilège. Son fils n'est jamais sûr de connaître son père. Avoir accès à sa généalogie paternelle est la preuve de la noblesse. En elle-même, cette généalogie du père est donc source de fierté pour la femme et pour ses enfants.

Un regard plus attentif sur la littérature du temps dément largement en outre cette impression première d'une absence de la femme. La femme est présente, sur un mode subtil qui ne la rend que plus puissante. Examinons le comportement d'Al-Ḥāritha Ibn 'Awf. Le jour de sa noce, lorsqu'on lui amène la jeune mariée Buhaysa, fille de 'Aws Ibn Ḥarīth al-Ṭā'ī, il demeure quelques instants avec celle-ci. Puis, il sort de son habitation *(khibā')* et donne à son entourage l'ordre du retour immédiat vers sa tribu à lui *(diyār dhibyān)*. Son ami lui demande la cause de tant de précipitation alors que la jeune mariée vient juste de le rejoindre. Il répond qu'elle a refusé de consommer le mariage, arguant que celui-ci ne pouvait avoir lieu chez son père et ses frères...[349] Selon les apparences, la précipitation d'Al-Ḥāritha à quitter la tribu de sa femme pour rejoindre la sienne a le caractère d'un comportement bien masculin : la

[349] *Al-Mustaẓraf*, II, p. 222.

femme suit son mari. Mais est-ce bien le sens qu'il faut donner à cet épisode ? Qu'en est-il du désir de la femme ?

De même, c'est aux yeux de la femme – « pour ses yeux » – que l'héroïsme du *fatā* prend son sens. Le summum de la bravoure, pour le célèbre chevalier Maʿd Ibn Yakrub, consiste à traverser le désert avec une *ẓaʿīna* (femme) en la protégeant des brigands arabes.[350] La *futuwwa* n'a d'autre objet et d'autre but que la femme. La femme est la preuve et le témoin de l'homme : de sa chevalerie, de sa noblesse, de sa virilité. C'est en ce sens qu'il faut entendre qu'elle constitue sa *ḥaqīqa* : sa vérité, sa réalité. Protéger les femmes, dit ʿAmr Ibn Kulthūm, est son honneur, sa fierté virile et sa raison d'être : *ʾidhā lam nahmīhina falā hayiynā li-shayʾin baʿdahuna walā baqaynā*.[351] Celles-ci confèrent aux hommes leur vie terrestre (en les enfantant), mais aussi éternelle : par le bon *dhikr*, par le *ḥamd*. La femme de Zuhayr rappelle à son mari, généreux avec elle, que ce qu'il lui offre ne durera qu'un ou deux jours. Ce qu'elle lui donne en retour – le *ḥamd* (louange) est éternel :

wa ʾinnaka ʾin aʿṭaytanī thamana l-ġinā ḥamadta l-ladhī aʿṭaytuka min thamani al-shukr

wa ʾin yafnā mā tuʿṭīhi fī l-yawmni aw ġadi fa ʾinna l-ladhī uʿṭika yabqā ʿalā d-dahr.[352]

L'analyse de la poésie préislamique fait apparaître que la femme n'est jamais bien loin du *fatā*. N'est-ce pas Al-Khansā' qui a fait le *ḥamd*, la gloire éternelle, de son frère Ṣakhr ? Et Laila Umm Wahab, femme de ʿUrwa Ibn al-Ward, qui a forgé la

---

[350] Anbārī, *Sharḥ*, p. 704.

[351] Qurashī, *Muʿallaqa*, n° 108, *Jamhara*, I, p. 367. Si nous ne les protégeons pas, ne nous souhaitons ni le bonheur ni la vie.

[352] *Dīwān*, 1953, p. 51.Toi, si tu me donne des richesses, je ferais ta louange (*ḥamd*) comme remerciement - Ce que tu donnes aujourd'hui ou demain périra, tandis que ce que je te donne restera à jamais.

réputation de *sum'a* de ce dernier ? Al-Khurnuq, sœur de Ṭarafa, a pleuré son frère. Māwya, femme de Ḥātim, fut le témoin de sa générosité. Et la mère de Ta'abbaṭa Sharran chanta la gloire de son fils. Ce sont les femmes qui indiquent aux *fityān* le chemin des *makārim* et du *ḥamd*. Jusque sur les champs de bataille, où elles les accompagnent pour rappeler par leurs chants qu'elles sont les filles d'*al-ṭāriq*, l'astre de la nuit, qu'elles ont la démarche des chats sur des tapis somptueux, qu'elles portent du musc dans leurs cheveux et des perles à leur cou. Si le mari revient glorieux, elles l'accueillent à bras ouverts. S'il s'en retourne vaincu, elles le renient à jamais et il est poursuivi par la honte.[353]

G. Le *fatā* poète ?

Aṣma'ī a choisi le mot *fuḥūla* – la virilité dans ce qu'elle implique de vigueur, d'ardeur et de véhémence *(shidda)* – pour intituler son fameux ouvrage *Fuḥūla al-shu'arā'*, sorte de traité de la préexcellence parmi les poètes. D'après Ibn Manẓūr, l'expression *fuḥūla al-shu'arā'* désigne les poètes qui remportent la victoire lors des compétitions de *hijā'* (« dénigrement »).[354] Lorsque 'Alqama Ibn al-'Abd s'impose face à Imru' al-Qays, du propre aveu de Umm Jundub, femme de ce dernier, 'Alqama se voit décerner le titre de *faḥl* et épouse Umm Jundub après que son mari l'a répudiée.

Ainsi, la virilité, sous sa double modalité de *fuḥūla* et de *rujūla*, se trouve étroitement liée à la poésie. La poésie serait-elle donc une condition de la *futuwwa* ? La réponse nous vient d'Asma'ī lui-même. Reconnaissant la générosité (donc la *futuwwa*) de Ḥātim et de 'Urwa mais pas leur « virilité poétique »

---

[353] *Lisān* : *ṭaraqa*.
[354] *Lisān*.

(fuḥūla), il dit : *huwa karīm wa laysa bi-faḥl.*[355] Un *fatā* n'est pas obligatoirement *faḥl* en ce qui concerne la poésie.

La plupart des *fityān* n'en ont pas moins pratiqué la poésie comme il était courant de le faire. L'éloquence poétique de l'époque préislamique constitue du reste une énigme qui défie toute explication. A part certains discours *(khutba)* de sages comme Qiss Ibn Sā'ida et Aktham Ibn Ṣayfī, la poésie semble avoir été le véhicule de toutes les formes d'expression. Elle avait la fonction qu'occupèrent par la suite les livres d'*adab* : exciter l'enthousiasme *(ḥamāsa)* chez les jeunes nobles pour les engager à suivre la voie des *makārim*. Elle codifiait aussi le licite et l'interdit et constituait dans ce domaine l'ultime source de référence. Chanter les *makārim*, c'est en faire l'apprentissage et en assurer la transmission.

[355] Asma'ī, *Fuḥūla*, pp. 12, 14.

IV
Le *fatā* et l'union des contraires *('aḍḍād)*

A. Sagesse et vigueur

La générosité et l'indulgence infinies qui caractérisent le *fatā* ne laissent aucune place à la faiblesse. Elles sont contrebalancées par deux attributs aussi indispensables et en apparence contraires : la vigueur et la fermeté *(ḥazm)* : *fa 'inna al-fatā dhā l-ḥazm.*[356] 'Aws Ibn Ḥajar, pleurant son ami, disait qu'il était chaste, généreux, mais aussi ferme : *'ahl al-'afāf wa 'ahl al-ḥazmi wa l-jūdi.*[357] Le *fatā* rassemble des vertus contradictoires *('aḍḍād)*. S'il pardonne quand il le doit, il est aussi capable de faire payer le prix du sang. Khansā' dit de lui qu'il est *li-l-witr ṭallāban.*[358] Lorsqu'il refuse le pardon, c'est par nécessité. Sa rigueur, à l'égal de sa mansuétude, est une manifestation de sa vertu. Labīd informe sa bien-aimée Nuwwār que s'il recherche l'union, il est capable de rompre s'il le faut : *wa lam takun tadrī Nuwwār bi-'annī waṣṣal 'iqd ḥabā'il jadhdhāmuhā.*[359] 'Aws Ibn Ḥajar décrit les *fityān* comme des djinns si nécessaire, ou comme des *ins* parfaits : *djin 'idhā fazi'ū 'ins 'idhā aminū mummaradūna bahālīla dūna 'idhā jahidū.*[360]

Pour garder l'équilibre entre ces vertus contraires et adopter le comportement adapté à chaque situation – douceur ou

---

[356] Marzūqī, *Sharḥ al-ḥamāsa,* p. 304.
[357] Yazīdī, *Amālī,* p. 55.
[358] Khansā', *Dīwān,* p. 115.
[359] Zawzanī, *Sharḥ,* p. 109.
[360] *Dīwān,* 1986, p. 37. Djinns dans l'épouvante, humains dans la paix, ils sont les maîtres parfaits et d'une belle prestance dans l'épreuve. N°90-100.

fermeté, rigueur ou générosité – le *fatā* doit posséder encore un attribut : la sagesse *(hikma ou ḥinka)*. Celle-ci fonctionne comme un régulateur, assurant aux actes du *fatā* leur harmonie par rapport à l'instant et aux êtres. ʿAqīl Ibn ʿAlqama conseille :

wa li-d-dahri athwābun fakun fī thiyyābihi[361]

kun kayyis al-kuyyas ʾidhā kunta minhum wa ʾin kunta fī l-ḥamqā fakun ʾanta aḥmaq.[362]

Et Zuhayr Ibn Abī Sulmā :

wa man yajʿal al-maʿrūfa fī ġayri ʾahlihi yakun ḥamduhū dhamman ʿalayhi wa yandam.[363]

B. Le fatā sheikh et le sheikh fatā

En arabe, la notion de sagesse est étroitement liée à celle d'âge mûr, et au *sheikh*. Selon Ṭarafā Ibn al-ʿAbd : *sa-tūbdī laka al-ʾayyāmu mā kunta jāhilan.*[364]

Le mot *sheikh* implique à la fois la maturité (fixée à 50 ans)[365] et la maîtrise (nous trouvons l'expression *sheikh al-shabāb* pour désigner, parmi les jeunes, un maître en sagesse). Les *shuyukh* (pluriel de *sheikh*) d'un groupe ou d'une tribu en sont, en quelque sorte, les sénateurs, ou les doyens. Le *fatā*, obligatoirement sage, est donc aussi nécessairement *sheikh*. Sa jeunesse est exempte de futilité comme le note Abū Khurrāsh al-

---

[361] Tabrīzī, *Sharḥ al-Ḥamāsa*, II, p. 17. Le temps a ses vêtements ; sois donc dans ses vêtements. Parmi les sages sois le plus sage, et sois sot parmi les sots.

[362] Marzūqī, *Sharḥ al-ḥamāsa*, p. 1145.

[363] *Dīwān*, 1953, p. 123. Celui qui accorde la bienfaisance à qui ne le mérite pas, sa louange deviendra dénigrement et le regrettera.

[364] Anbārī, *Sharḥ al-qasāʾid*, p. 230. Le temps te dévoilera ce que tu ignorais.

[365] *Lisān*.

Ḥudhalī : *wa lam yaku mathlūja al-fu'ād muhayyā aḍā'ā sh-shabāb fī l-ribaṭ*[366]

Lorsque le *fatā sheikh* avancera en âge, il conservera vigueur et fermeté (autrement dit sa jeunesse), tout comme il restera généreux. Il deviendra alors un *sheikh fatā*. Dans l'esprit des poètes jāhilites, Abū Tammam peut dire : *kahl al-anāti fatā shshadhāti 'idhā 'adā li-l-ḥarbi kāna l-qish'am al-ġiḍrīfa.*[367] En somme, un *fatā* est à jamais *fatā*. Il était *fatā sheikh*, il deviendra *sheikh fatā : yā Hindū hal lakī fī sheikhin fatan abadan wa qad yakūnu shabāb ġayr fityān.*[368]

[366] Marzūqī, *Sharḥ al-ḥamāsa*, p. 788. Le stupide n'a jamais une longue laisse. Il perd la jeunesse dans les futilités

[367] *Al-Ṭqd*, III, p. 13. Il a la *anāt* (patience, sang froid, tranquillité) de l'âge mûr, et la faîcheur (parfum) du *fatā*, quand il se lance pour la guerre, (donne l'assaut) il est un féroce vautour.

[368] *Al-Ṭqd*, III, p. 12. O Hind veux-tu un sheikh à jamais *fatā*, il y a des jeunes qui ne possède pas la qualité du *fatā* .

V.
Le *fatā* en quête de *ḥamd*

Le but de la quête, pour le *fatā*, nous l'avons vu, c'est le *ḥamd* (louange). Cette louange s'acquiert et elle a un prix : l'action héroïque, la geste. A prendre littéralement ce vers de Hadhlul Ibn Kaʿb, le *ḥamd* est un bien qui s'achète : *wa ʾinnī laʾashrī al-ḥamda abġī riyāḥahu wa atruku qarnī wa huwa khazyānun nāʿis.*[369]

Cette notion d'acquisition du *ḥamd* est omniprésente dans la poésie antéislamique. De sorte que la question de la sincérité de la quête, du moins celle de son désintéressement, ne peut être éludée. Le *fatā* n'aurait-il donc d'autre but que celui d'être vanté par la postérité ? Ne serait-il rien d'autre qu'un mercenaire de la louange ?

Pour remettre en perspective cette question de l'acquisition du *ḥamd*, examinons-en d'abord les raisons d'être pratiques, pour ensuite essayer d'en percevoir la *ḥaqīqa*, l'essence.

L'amour-propre, voire l'orgueil du poète préislamique, tels qu'ils se manifestent dans le recours abondant à des formes poétiques comme le *fakhr* (louange de soi-même) ou le *madḥ* (louange d'autrui) peuvent être compris comme un peu plus que l'expression d'une simple vanité individuelle. Ils ont, en réalité, dans la société préislamique, une fonction pédagogique et morale dans laquelle on peut discerner trois niveaux :

---

[369] Marzūqī, *Sharḥ al-ḥamāsa*, p. 700 J'achète la louange désirant son parfum, et j'abandonne mon émule (qui incite plutôt à l'avarice) humilié et sans forces.

- la louange (celle de soi-même comme celle des autres) a d'abord fonction de modèle, d'exemple *(mithāl* ou *muthla)* ;
- l'insistance et l'art consommé du poète servent à rendre les bonnes œuvres séduisantes afin d'y exhorter la jeunesse ;
- enfin, la louange constitue une explication de la geste héroïque, en quelque sorte son mode d'emploi à l'usage de quiconque s'engage sur cette voie.

Par ailleurs, la notion d'» achat » *(shirā')* n'évoque pas quelque transaction sordide ou, pour le moins, médiocre. Elle exprime plutôt la non-gratuité du *ḥamd*. Pour y accéder, il faut en « payer le prix », dirait-on en français, par de nobles actes. C'est ce qu'exprime Ḥātim dans un vers dont la formulation n'est tautologique qu'en apparence : *wa ashrī al-ḥamd bi-l-ḥamd*.[370]

Chercher le *ḥamd*, c'est se mettre au service de la tribu. Le maître d'un peuple (groupe), disent les Arabes, c'est son serviteur *(sayyid al-qawm khādimuhum)*. Le prix de la maîtrise, ou de la seigneurie *(siyāda)*, c'est la servitude.

Quant à l'essence du *ḥamd*, il faut la chercher dans la conviction qu'ont ceux qui le poursuivent que, de l'homme – mortel – il ne reste en fin de compte qu'une parole : celle qu'auront à son sujet les hommes après lui. Dans la représentation préislamique, la pérennité du renom tient lieu de vérité éternelle. *Aḥādīth tabqā wa l-fatā ġayr khālid 'idhā huwa 'amsā hāma fawqa ṣayrin*.[371] Ou, comme dit Ḥātim à sa femme, l'argent s'en va, et il n'en subsiste que les *'aḥādīth* (récits) et le *dhikr*

---

[370] *Dīwān*, 1975, p. 260.J'achète le *ḥamd* par le *ḥamd*.

[371] Qurashī, *Jamhara*, p. 452. Alors que le fatā, mortel est devenu la proie du tombeau, les histoires de son héroïsme demeurent.

(souvenir) : *wa yabqā min al-māli al-aḥādītha wa l-dhikr.*[372] Un écho, une remembrance : voilà tout ce qui reste des actions du désert. Une brise *(nasāma)* transportant le parfum de ses actes, et un repos, une consolation : *rawḥ wa rayḥān,* dit l'expression arabe. Or, si la parole est la seule vérité qui survive, autant faire en sorte que cette parole soit belle : digne de *ḥamd.*

Zuhayr, le sage de la jāhiliyya, définit le *ḥamd* comme un viatique (*zād*) pour la vie posthume. *Fa-law kāna ḥamdun yukhlidu n-nāsa lam tamut wa lākin ḥamd al-nāsi laysa bi-mukhlid wa lākinna minhu bāqiyātun wirātha fa-awrith banīka baʿḍahā wa tazawwad / tazawwad ʾilā yawmi al-mamāti fa-ʾinnahu walaw karihat-hu al-nafs ʾākhir mawʿid.*[373]

Seule l'acquisition du *ḥamd* sauve la face, la fierté, le renom, l'honneur. Dans cette vision du monde, l'argent et même la vie sont des sacrifices dérisoires. Ce que ʿAmr Ibn al-Aktham exprime en ces termes : *wa kullu karīmin yattaqī dh-dhamma bi-l-qirā wa li-l-ḥaqq bayna s-sāliḥīna tarīq.*[374] ʾAʿshā, quant à lui, affirme qu'un *fatā karīm* paiera sans hésitation de sa vie le bon *dhikr : wa hawān an-nafs al-karīma li-l-dhikri ʾidhā mā l-taffatat ṣudūra l-ʿawālī.*[375] Et comme charité bien ordonnée commence par soi-même, Zuhayr nous dit que celui qui n'honore pas sa

[372] *Dīwān,* (èd. Noldekeh), p. 21.

[373] *Dīwān,* 1963, pp. 35, 64, 65, 66. Si la louange éternise l'homme, tu ne mourras pas, mais la louange n'éternise personne. Des bienfaits il en restent derrière l'homme, alors fournis toi d'une part, et laisse en pour tes héritiers. Fournis toi pour le jour de la mort (voyage de retour vers l'Eternel), même si l'âme le déteste il est le dernier rendez-vous (assignation).

[374] Marzūqī, *Sharḥ al-ḥamāsa,* p. 1652. Tout homme noble se protège du blâme par la générosité, le *ḥaqq* (ici la générosité) trouve son chemin entre les hommes de biens.

[375] Qurashī, *Jamhara,* I p. 268. Le moment ou les épées se croisent, l'âme noble aspire au *dhikr.*

propre âme ne sera jamais honoré par les autres : *wa man lā yukrim nafsah lā yukram.*[376]

La morale (on n'ose parler, *stricto sensu* de métaphysique) jāhilite est tout axée sur cet « au-delà » du souvenir, de la mention posthume. La vie n'y a de sens que pour donner l'occasion de préparer son *zād* (viatique) , et la mort – pourvu qu'elle soit digne – conduit à une espérance d'éternité : *nuhīnu n-nufūsa wa hawn n-nufūs yawm al-karīhati abqā lahā.*[377] La quête du *ḥamd* y est elle-même source de *ḥamd :* ce sont les âmes nobles qui s'y lancent. Pour Al-Musayyab Ibn Ġalas, elles ont l'odeur du musc et le parfum qui s'exale de leur tombe est encore plus doux : *ka-l-miski turbi manāmātihim wa rayyā qubūrihim aṭyab.*[378] Pour Yazīd al-Ḥāritha, si l'homme meurt sans cet éloge, c'est comme s'il n'avait jamais existé : *wa 'idhā l-fatā lāqā l-ḥimāma ra'aytahu lawlā al-thanā'i ka-'annahu lam yūlad.*[379] Le *ḥamd* est la preuve même de l'existence.

---

[376] *Dīwān*, 1953, p. 124.
[377] Marzūqī, *Sharḥ al-ḥamāsa*, p. 891.
[378] Ibn Qutayba, *Al-Sh'ir wa al-shu'arā'*, p. 82.
[379] Ibn Qutayba, *Al-Sh'ir wa al-shu'arā'*, p. 82.

VI.
Le partage des *makārim* : trois modèles archétypiques du *fatā*

Bien que tout *fatā* réunisse nécessairement en sa personne l'ensemble des attributs de la *futuwwa*, la littérature d'*adab* et les récits des anciens *('awā'il*, tels ceux d'Ibn Ḥabīb) s'interrogent inlassablement sur la précellence de chacun dans tel ou tel domaine : qui est le plus généreux ? le plus sage ? le meilleur *(al-afḍal) ?* Ou encore : quel fut le premier *(al-'awwal)* à accomplir telle ou telle chose ? On aurait tort de voir là de vaines disputes rhétoriques. Les Arabes anciens visent, par ces classifications, un objectif précis : déceler en chaque *fatā* historique un archétype d'une vertu « cardinale ». D'autres *fityān,* avant ou après ce modèle indépassable, peuvent bien manifester la même vertu, mais ce ne sera, pour ainsi dire, que par reflet. Ils avaient ou auront « la générosité de Ḥātim » *(karam Ḥātim),* la sagesse de Zuhayr Ibn Abī Sulmā, la longanimité *(ḥilm)* d'Al-Aḥnaf. Il s'agit au fond de « partager » les *makārim* entre les *fityān,* conformément à l'histoire humaine qui semble avoir choisi – ou avoir pour seul but de révéler, à travers chaque *fatā,* les multiples faces *(fityān)* de la *futuwwa.*

Sans dresser ici la liste exhaustive des vertus antéislamiques et de leurs incarnations humaines, il est indispensable d'en présenter les trois grands archétypes dont procèdent tous les autres :

- Imru' al-Qays, le prince héros ;
- 'Urwa Ibn al-Ward, le héros vagabond *(ṣu'lūk) ;*
- Ḥātim al-Ṭā'ī, le maître généreux.

A. Imru' al-Qays, le prince héros

Imru' al-Qays est fils de Fāṭima Bint Rabī'a, sœur de Kulayb – à l'origine de la locution « plus chère que Kulayb » *(a'az min Kulayb Wa'il)* – et de Ḥijr Ibn al-Ḥarthi Ibn 'Amru, que le roi Qiba' de Perse qualifia de « roi »[380]. Il est considéré comme le prince de la poésie arabe. On estime généralement qu'il fut le premier à pleurer sur les vestiges *(aṭlāl)* de l'aimée. Aujourd'hui encore, on apprend par cœur son « *qifā nabkī* » dans les écoles du monde arabe.

A côté de tant de nostalgie, l'ardeur et la détermination ne manquaient pas au personnage. Il s'était interdit de boire du vin jusqu'à ce qu'il ait pu venger son père. Sa fameuse phrase : *al-yawm akhmar wa ġadan amr* (« aujourd'hui, je m'enivre et demain, je serai sobre ») est la promesse de cette vengeance. Imru' al-Qays immortalisa son grief en un vers cinglant dont nous avons déjà cité la chute : « Il ne s'est pas occupé de moi petit, plus tard il m'a chargé du prix de son sang, aujourd'hui je m'enivre et demain je serai sobre. » Il n'en eut pas moins des relations ombrageuses avec l'auteur de ses jours qui ne pouvait que condamner sa pratique du *tashbīb* (poésie amoureuse dans laquelle on « dévoile » l'aimée), surtout quand ce *tashbīb* prenait pour objet sa propre cousine Fāṭima...[381]

Archétype du chevalier, Imru' al-Qays incarne aussi le roi de la séduction *(al-maliku al-dhillīl)*.[382] Ni cousine ni voisine n'échappèrent à ses avances. Non content de chanter les femmes aimées, acte en soi interdit, il dévoilait ses liaisons avec celles-ci, suscitant des drames de l'honneur qui l'obligèrent souvent à s'enfuir dans le désert avec des compagnons. L'errance et la chasse devinrent ainsi, aux côtés du *nasīb* (poème

[380] Qurashī, *Jamhara*, I, p. 64.
[381] Ibn Qutayba, *Al-Shi'r*, p. 38.
[382] Anbārī, *Sharḥ*, p. 511.

d'amour), les thèmes les plus familiers de ses vers. La double accusation d'insolence et d'impudicité accompagna de tout temps sa gloire. Ibn Qutayba dit de lui qu'il « débauchait par ses poèmes » *(kana yataʿahhar fī shiʿrihi)*.[383]

B. ʿUrwa Ibn al-Ward : le héros vagabond

ʿUrwa Ibn al-Ward constitue l'archétype du *ṣuʿlūk*, terme évoquant à l'origine la pauvreté mais qui désigne aussi le brigand et le vagabond.[384] Le *ṣuʿlūk* forme une classe à part, caractérisée par la pauvreté et parfois un manque de noblesse du côté de la mère, mais surtout par sa pratique de la razzia. Rabaissé et chassé de la tribu, il vit hors de celle-ci, ayant le *ġazū* (razzia) pour moyen habituel de subsistance.

On distingue deux types de *ṣaʿālīk* (pluriel de *ṣuʿlūk*) :

- ceux qui partent en razzia à pied, tels Taʾabbaṭa Sharran ou Al-Shanfara et qu'on a surnommés les « aigles » des Arabes *(ġarābīb al-ʿarab)*, ou encore leurs « noirs » *(sawdāʾ)* ;
- ceux qui partent en expédition sur une monture *(rukbān)* et dont le modèle par excellence fut ʿUrwa Ibn al-Ward, surnommé ʿUrwa al-Saʿalīk. Il naquit d'une famille pauvre, et sa mère – une étrangère – fut en butte au dénigrement, comme lui-même n'hésita pas à le reconnaître : *hum ʿayyarūnī ʾan ʾummī ġarība*.[385] Refusant l'« injustice sociale », il choisit de vivre d'errance et de rapines. Selon lui, un homme ne disposant pas des ressources nécessaires à sa famille est justifié à recourir à tous les moyens : *wa man yaku mithlī dhā ʿiyāl wa muqtir min al-*

[383] Ibn Qutayba, *Al-Shiʿr*, p. 40.
[384] *Lisān*, et *Jamharat al-luġa*, p. 15.
[385] *Dīwān*, p. 131. Ils m'ont dénigré pour le fait que ma mère était étrangère (à la tribu).

māl yatrahu nafsahu kulla maṭrah.[386] 'Urwa était un homme généreux qui s'occupait des faibles de la tribu (pauvres, vieux ou simples d'esprit) dans les périodes de disette. Après la razzia, lui, le maître, faisait don aux pauvres de sa part de butin. 'Urwa incarne le vagabond valeureux. Il était aussi selon sa femme pudique et chaste (*ġaḍḍ al-ṭarf qalīl al-faḥsh).*

C. Ḥātim al-Ṭā'ī, le maître généreux

Incarnation du *karam* (rappelons la locution restée dans la langue arabe : *karam Ḥātim*) Ḥātim al-Ṭā'ī est issu d'une noble lignée et reconnaît avoir hérité sa gloire de son père, et de son grand-père Ḥashraj : *awrathanī l-majda bunāta l-majdi abī wa jaddī Ḥashraj.*[387] De sa mère, il apprend la générosité. Il est « maître des maîtres » (*'as‹udu sādāt al-'ashira)*[388] dans sa tribu et explique que c'est en dépensant son argent pour celle-ci qu'il a acquis le pouvoir : *yaqūlūna lī-'ahlakta mālan faqtaṣid mā kuntu lawlā mā yaqūlūn sayyid.*[389] Il en est le défenseur : *wa min dūni qawmī fī shshadā'idi mudhwidan.*[390] Prédisposé à la justice par sa propre pauvreté, il se distingue aussi par une chasteté (*'iffa)* qui trouve son expression dans sa poésie : *fa'aqsamtu lā 'amshī 'alā sirri jāratī yada l-dahri mā dāma l-hamāma yuġaridu.*[391]

---

[386] *Dīwān,* 1953, p. 21. Celui qui, comme moi, a beaucoup d'enfants et manque d'argent se laisse aller n'importe où (pour assurer leurs besoins).

[387] *Dīwān,* 1975, p. 260.

[388] *Dīwān,* p. 124.

[389] *Dīwān,* 1975, p. 231. On me repproche ; tu as dépensé ton bien, épargnes en, mais je leur réponds que c'est ainsi que je suis devenu maître.

[390] *Dīwān,* 1975, p. 231. J'ai juré de ne pas scruter les secrets de ma voisine, tant que (aussi longtemps) que les colombes roucouleront.

[391] *Dīwān,* 1975, p. 263.

Mais ce qui distingue réellement Ḥātim des deux précédents archétypes, c'est son « impeccabilité » : irréprochable, il représente le *fatā al-kāmil,* le *fatā* parfait.

CHAPITRE III

La *futuwwa* dans la période du *ṣadr al-ʾislām* (début de l'islām)

CHAPITRE III

La femme dans la période du début de l'Islām

I.
Jāhiliyya et ṣadr al-ʾislām : rupture ou continuité ?

La période habituellement désignée par le terme de *ṣadr al-ʾislām* est celle qui s'étend du *baʿth* (le moment ou Muḥammad est « suscité » par Dieu comme prophète), à la succession *(khilāfa)* du Prophète par les quatre califes. Elle a été doublement marquée par les conquêtes musulmanes *(futūḥāt)* et par les événements tragiques de la *fitna*, guerre civile qui vit le meurtre du calife ʿUthmān et s'acheva avec celui du calife ʿAlī et le passage du pouvoir à la dynastie umayyade, établie à Damas.

Les événements survenus durant cette période ont fait l'objet de « lectures » très divergentes. Pour certains, l'islām, véritable révolution, a tout bouleversé en terre arabe. D'autres tiennent au contraire qu'il n'a rien changé, ou peu, que tout existait déjà dans les cultures jāhilite, grecque, romaine ou persane, dans le judaïsme ou le christianisme. Avant d'aller plus loin, nous tenterons donc de mieux cerner, dans le domaine de notre étude comme dans le reste, ce que l'islām a modifié.

Même si l'on pose comme hypothèse la prédominance de la continuité, il est difficile de nier, mais également, pour certains, de s'y attarder tant ils sont connus, un certain nombre de changements causés par l'introduction de l'islām et de sa *sharīʿa* dans les mœurs arabes. Ces changements se caractérisent, selon les cas, par l'abandon de certaines pratiques [les jeux de hasard *(maysir)* ou l'usure *(ribā)*], leur limitation (la polygamie), ou leur redéfinition (les *makārim*). D'autres pratiques, inconnues jusqu'alors, ont été au contraire introduites – c'est le cas de la *zakāt* et de la prière. Rappelons enfin que l'Arabie, profondément divisée par ses structures tribales, s'unifie sous l'islām, tout en

gardant une structure segmentaire. Aux unions *(ahlāf)* dans la division succèdent, avec l'arrivée de l'islām, des divisions dans l'union (celle de la *'umma*).

En outre, et sans minimiser les hostilités auxquelles le Prophète a dû d'abord faire face [on l'a traité de fou *(majnūn*[392]*)* de magicien *(sāḥir*[393]*)*, de menteur, de rapporteur de contes des anciens *(asāṭīr al-'awwalīn*[394]*)*, et des batailles féroces, notamment celles de Badr et de Uḥud, l'ont opposé aux défenseurs de l'ordre jāhilite], il est frappant de constater la facilité avec laquelle, au sein même de cette société préislamique, nombre de *fityān* de ce temps l'ont suivi dès le début de la Révélation. Pour emporter la victoire, le Prophète lui-même a immédiatement demandé à Allāh l'adhésion à l'islām d'un des deux maîtres de la *jāhiliyya* – l'un des « deux 'Umar ». Une grande partie de la population a suivi le Prophète, abandonnant famille et biens, acceptant sans atermoiement le martyre *(shahāda)*. Enfin, redisons-le, huit ans seulement après l'Hégire, la conquête de La Mecque devait se dérouler pacifiquement.

De sorte que les hommes de la *jāhiliyya* et ceux du *ṣadr al-'islām* sont rigoureusement les mêmes. Le terme *mukhaḍram* vient les distinguer de ceux qui sont nés musulmans. Bien souvent, le maître *(fatā sayyid)* de la *jāhiliyya* garde son rang sous l'islām. L'expression *raba'a fī l-jāhiliyya wa khamasa fī l-'islām* désigne celui qui s'est emparé du quart du butin du temps préislamique et du cinquième du butin sous l'islām, restant maître dans les deux cas.[395] Selon le Prophète, *khiyāruhum fī l-jāhiliyya khiyāruhum fī l-'islām* (les meilleurs d'entre eux durant la *jāhiliyya* seront les meilleurs d'entre eux durant l'islām).[396]

---

[392] Cor., 68 :51.
[393] Cor., 37 :15.
[394] Cor., 68 :15.
[395] Marzūqī, *Sharḥ al-ḥamāsa*, p. 694.
[396] Bukhārī, *Abnā'*, 8, 14. Muslim, *Ṣaḥīḥ, Faḍā'il*, 168.

• Nous pouvons donc dire que l'islām a trouvé une terre déjà prête à le concevoir. Nombreux sont les principes et les pratiques qui ont perduré dans l'islām. Tous ont néanmoins subi l'une des deux opérations suivantes :

- une modification en vue d'un ajustement aux préceptes de la nouvelle religion.

La circumambulation autour de la Ka'ba se faisait nu, pour signifier le renoncement à tout attachement matériel. L'islām a introduit le rituel de l'*iḥrām*, qui permet aux pèlerins d'atteindre ce dépouillement tout en préservant la pudeur *(ḥayā')*, celle-ci prenant une plus grande importance[397] ;

- le parachèvement ou la perfection *(kamāl)*.

« Je suis venu pour accomplir les vertus *[makārim al-akhlāq]* »[398] dit le Prophète dans un fameux *ḥadīth*. Dans la représentation que l'islām se fait de sa fonction historique, le parachèvement de ce qui existait déjà *tamām* (plénitude) n'est rien moins que la notion clé. Qurṭubī rapporte : « Pour qu'un homme du temps de la *jāhiliyya* puisse devenir maître *(sayyid)*, il devait maîtriser six qualités. Il a parachevé [ces] six qualités avec l'islām *(wa tamāmuhā fī l-'islām sab')* : la générosité, le secours *(najda)*, la patience *(ṣabr)*, la longanimité *(ḥilm)*, l'éloquence, la noblesse *(ḥasab)* ; l'islām a augmenté davantage *al-'iffa* (pudeur, décence, chasteté)[399]. »

Cette « perfection de la plénitude » *(kamāl al-tamām)* qui s'accomplit un ajoutant un nouvel élément est une notion attestée par le Coran et la *sunna*. Elle demande obligatoirement la présence de deux éléments :

---

[397] « La pudeur fait partie de la foi », dit un *ḥadīth*.
[398] Ibn Ḥanbal, 2, 381.
[399] Qurṭubī, *Bahja*, II, pp. 603-604.

• un inachevé qui attend l'achèvement. Dans un *ḥadīth*, le Prophète illustre sa fonction de Sceau de la prophétie par l'image d'un édifice *(binā')* auquel il manquait une brique. Il est cette brique grâce à laquelle l'édifice a trouvé son achèvement.[400] Dans le Coran, l'islām représente de même l'accomplissement de la religion de Dieu : « Aujourd'hui, j'ai parachevé pour vous votre religion et accompli sur vous mon bienfait et j'ai agréé pour vous l'islām comme religion »[401] ;

• un surcroît *(ziyāda)*, faveur *(faḍl)* d'Allāh à qui il veut. Les notions des *faḍl*, de *minna* et de *ziyāda*, dons gratuits, reviennent souvent dans le Coran en relation avec les dons récompensés *(ajr ġayr mamnūn)*. Les dons que recevait Marie dans le sanctuaire (sous forme de nourriture) représentent les dons gratuits, tandis que ceux que reçoit le croyant qui accomplit les bonnes œuvres sont les dons attribués à titre de récompense.

Zajjājī propose une autre manière d'interpréter le verset (5 :3) sur le *kamāl* de la religion et le *tamām* de la grâce d'Allāh en voyant dans ce *kamāl* un surcroît : « J'ai accompli pour vous un surcroît de ce dont vous avez besoin en religion. »[402] Les exégètes, comme Ibn Kathīr, et les linguistes, comme Ibn Manẓūr, approuvent cette interprétation et la préfèrent car, dit Ibn Manẓūr, « la religion de Dieu n'est jamais incomplète ni lacunaire ». Ainsi l'islām apparaît-il être un surcroît. Dans un *ḥadīth*[403], le Prophète compare l'islām à la situation de ceux qui, ayant commencé à travailler à la fin de la journée, reçoivent le même salaire que ceux qui ont travaillé dès le lever du jour, par une faveur *(faḍl)* d'Allāh. Toujours selon ce *ḥadīth*, lorsque des chrétiens et des juifs protestèrent, Allāh leur répondit qu'Il n'était pas injuste envers eux et qu'Il lui appartenait d'accorder

---

[400] Muslim, *Ṣaḥīḥ, Faḍā'il*, 7, 20-22.
[401] Cor., 5 :3.
[402] *Lisān : kamala.*
[403] **Parallèle au verset évangélique sur les ouvriers de la onzième heure : Mt. 20, 1-16.**

un surplus à qui Il voulait[404] (l'islām). C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre la réponse du musulman qui, lorsqu'on lui pose la question : « Etes-vous musulman ? », répond : « *al-ḥamdu li-l-Lāh* » (grâce à Dieu).

[404] **Bukhārī, *mawāqīt*, 17.**

II.
Le *fatā* dans le Coran et dans la Tradition prophétique

A. Le Coran

Si au temps préislamique le terme de *fatā* revêt une connotation héroïque, il sera employé dans le Coran pour représenter des personnages *a priori* sans prestige : un jeune homme quelconque, à propos d'Abraham (21 :60) ; des jeunes gens, à propos des dormants de la caverne (18 :10-13) ; un valet, celui de Moïse (18 :60-62) ; Joseph, valet d'Al-ʿAzīz (12 :30) ; les deux valets prisonniers de Pharaon (12 :36) ; les serviteurs de Joseph (12 :62).

L'explication que la plupart des exégètes (exotériques) et philologues donnent à ce glissement sémantique repose sur la notion de jeunesse contenue dans la racine. Ou alors ils rappellent au contraire qu'on donnait autrefois ce nom aux esclaves sans considération de leur âge. L'âge des *fityān* prisonniers avec Joseph ne peut être déterminé, notent à ce propos Ibn Kathīr et Zamakhsharī. Mais les exégètes soufis (Ibn ʿArabī, Qāshānī) voient pour leur part dans ces versets l'expression de l'essence même de la *futuwwa* (nous y reviendrons plus tard).

B. Le *ḥadīth*

La *sunna* (Tradition prophétique), qui vient traditionnellement en deuxième lieu après le Coran pour expliciter les enseignements de l'islām, offre du *fatā* plusieurs images.

1. Le *fatā* serviteur (*'abd*)

Dans un *ḥadīth*, le maître se voit interdire d'appeler son serviteur *'abdī* (mon esclave) : « Ne dis pas *''abdī''* ni *''abdatī''* mais *'fatāy'* et *'fatātī'* [mon *fatā* et ma *fatāt*]. » On pourrait voir là une volonté d'abaisser le rang du *fatā* pour briser l'orgueil de son maître, lui-même *fatā* (au sens héroïque cette fois) de la *jāhiliyya* ; ou, à l'inverse, une manière d'élever le rang de l'esclave en lui permettant de partager le nom de son maître.

Il est temps de rappeler (même si la chose est familière à toute personne possédant quelque peu la langue arabe) que *'ibāda* (adoration d'Allāh) et *'abd* (esclave) sont de même racine en arabe. L'adoration d'Allāh passe nécessairement par la soumission *(islām)*, l'humilité, la modestie et la mise à la disposition des autres, conformément à un proverbe arabe repris par le Prophète : *sayyid al-qawm khādimuhum* (le maître d'un groupe est son serviteur). La maîtrise implique la servitude.

L'orgueil *(kibriyā'* ou *khaylā'*, et *'aṣabiyya* chez les jāhilites*)* est assurément en contradiction avec l'esprit de l'islām. Mais si celui-ci élève la notion de *'ubūdiyya,* c'est sans pour autant abaisser le rang du *fatā.* La noblesse et le lignage de celui-ci demeurent respectés.

Dans la société préislamique patrilinéaire, la généalogie maternelle était décisive dans l'attribution de la qualification de *fatā.* Le fils d'une esclave était esclave et n'était pas reconnu par le père. Avec l'islām, le fils d'une esclave et d'un homme libre est obligatoirement reconnu par son père. 'Alī Zayn al-'Ābidīn, *fatā* par excellence, était le fils d'une esclave persane. Ces femmes esclaves, nommées *ummahāt walad* (mères d'un enfant) donnaient naissance à des *fityān,* voire à des califes. Elles s'en trouvaient d'ailleurs affranchies. Selon un *ḥadīth,* « lorsque la *'ama* (servante) d'un homme enfante de lui, elle est affranchie

[mu'taqa] »[405]. Le fils (né libre) affranchit sa mère (esclave) de par sa naissance même.

L'islām a accentué le rôle du père mais cela ne doit pas être entendu comme un refus ou un mépris du lignage maternel. Dans la poésie arabe, préislamique comme islamique, la mère est source de fierté. Dans la *jāhiliyya*, la noblesse de la mère était condition de la noblesse du *fatā*. Dans l'islām, elle est considérée comme un surplus. Le Prophète dit à Al-A'shā Ibn Qays, de la tribu de Kinda (du lignage maternel du Prophète) : « Nous, les enfants de Nadr Ibn Kināna, ne suivons pas notre mère en reniant notre père *(lā naqfu ummanā wa lā nanfi abānā)*.[406] » Dans un *ḥadīth*, il prévient : « La malédiction d'Allāh, de Ses anges et du monde entier sera sur celui qui s'apparente à quelqu'un d'autre que son père.[407] » Cela étant, la généalogie maternelle du Prophète, elle aussi, est explicitement considérée comme d'une grande importance. Toute entière, elle est noble : Toutes ses branches sont *nikāḥ* (mariages licites) et non *sifāḥ* (illicites), affirme le Prophète.[408]

Dans la pensée de l'époque, s'apparenter au père – le reconnaître et être reconnu par lui – est source de fierté pour l'enfant mais avant tout pour la mère. Un proverbe arabe dit : « Celui qui te dit que tu ressembles à ton père n'a pas été injuste envers ta mère. » C'est elle qui incarne socialement l'apparentement paternel et le transmet à son fils car cette apparentement est pour elle signe de sa noblesse et de sa liberté *(ḥurriyya)*.

On pourrait dire qu'aux temps préislamiques, (re)connaître son père et être reconnu par lui était une grâce que

---

[405] Ibn Māja, *Sunan*, II, n° 2505, p. 841.
[406] Qurṭubī, *Al-Durarr*, p. 322.
[407] Ibn Māja, *Al-Hudūd*, 36.
[408] Suyūṭī, *Tahdhīb al-khaṣā'iṣ*, p. 42.

l'homme recevait de sa mère. Avec l'islām, cette appartenance devient un droit *(ḥaqq)* et la prostitution des esclaves est strictement abolie. Les femmes esclaves donnèrent naissance à des hommes libres, à des *fityān*.

2. Le Prophète comme *fatā*

Dans un *ḥadīth*, le Prophète dit : « Je suis le *fatā*, fils de *fatā* [allusion à Abraham], frère du *fatā* [allusion à ʿAlī ou à Joseph]. » Le Prophète est le modèle idéal *(uswa)*, l'homme parfait. Aussi les musulmans se sont-ils intéressés à tous les détails de sa vie, de son comportement, de ses paroles, ses gestes. Le corpus littéraire relatif à sa vie, à ses actes et à son caractère est éminent. Cette littérature détaillée est la source de l'*adab* que le croyant est tenu d'observer vis-à-vis d'Allāh, des prophètes, des proches, de la communauté des croyants, des gens du Livre et même de ses ennemis, car le Prophète a laissé des indications sur tous les aspects de la vie humaine. Dans la sourate *Al-Qalam (La Plume)*, Dieu dit au Prophète : « Tu es, certes, d'une nature immense. » Ibn ʿAbbas commente : « C'est l'islām. » Pour ʿĀ'isha, le *khuluq* du Prophète, cette nature, était le Coran.

3. Le *fatā* par excellence : ʿAlī

Dans un fameux *ḥadīth*, le Prophète déclare que le *fatā* par excellence est ʿAlī et que « il n'est d'épée [c'est-à-dire de chevalerie] que Dhū al-Fiqār [surnom de l'épée de ʿAlī] » *(la fatā illā ʿAlī wa lā sayf illā dhū al-fiqār)*. La raison de cette distinction est que ʿAlī fut le plus jeune des musulmans, le premier (du moins parmi les hommes) à se convertir[409], qu'il risqua sa vie en couchant dans le lit du Prophète quand celui-ci s'évada de La Mecque avec Abū Bakr, et, enfin, en raison de sa bravoure et de son

[409] Ibn Hishām, *Sīra*, pp. 262-264.

comportement chevaleresque, notamment lors de la bataille du *khandaq*[410].

Après l'Hégire, le Prophète a établi une fraternité entre les *muhājirūn* (les Mecquois qui avaient quitté La Mecque avec lui) et les *anṣār* (les Médinois qui, les premiers, l'avaient accueilli dans leur ville). Quand à lui, il fraternisa avec ʿAlī, son entente avec ce dernier devint telle[411] qu'à l'occasion de l'expédition de Tabūk, le Prophète lui demanda de rester à Medine pour y assurer à sa place le commandement. ʿAlī, désireux de participer au combat comme les autres, protesta. Le Prophète lui dit : « N'acceptes-tu pas d'être pour moi comme Aaron pour Moïse ?[412] » Dans un autre *ḥadīth*, le Prophète dit : « Je suis la ville de la science et ʿAlī en est la porte. »

4. Le *fatā*, voie de la Révélation

Lorsqu'on demanda au Prophète comment lui parvenait la Révélation, il répondit : « Le plus pénible est lorsqu'elle m'est donnée accompagnée d'un bruit de chaîne, de cloche *(ṣalṣalat al-jars)*, mais parfois me vient l'image d'un *fatā* qui me la transmet en un instant » *(yanbiduhu lī)*.[413] »

Suyūṭī rapporte, selon Tārīkh Ibn al-Najjār, que ʿĀ'isha, à l'époque où elle endurait les rumeurs sur sa fidélité *(ḥadīth al-ʾfk)*, vit dans un songe un *fatā* qui l'instruisit d'une invocation destinée à dévoiler son innocence.[414]

Pour résumer tout ce qui précède, disons que le *fatā*, modèle de l'homme parfait au temps préislamique, traverse la période du *ṣadr al-ʾislām* revêtu d'une nouvelle parure : celle de la

[410] Wāqīdī, *Al-Maġāzī*, II, p. 470.
[411] Ibn ʿAbd al-Barr, *Al-Durarr*, p. 84.
[412] Ibn ʿAbd al-Barr, *Al-Durarr*, p. 288.
[413] Al-Nisāʾī, *Iftitāḥ*, *Sunan*, 37.
[414] Suyūṭī, *Al-ʾArj fī al-faraj*, p. 35.

prophétie et de la *walāya*. Lorsqu'on demanda à Ibn Kallis ce qu'était la maîtrise *(su'dud)*, il répondit : « Dans la *jāhiliyya*, elle consistait à être un chef *(ri'āsa)* ; dans l'islām, c'est la *walāya*.[415] »

C. *Makārim, murū'a* et *dīn*

« *Lā dīn illā bi-murū'a* » (pas de religion sans *murū'a*). Ce *ḥadīth*, déjà cité un peu plus haut et qui figure dans tous les livres d'*adab*[416], signifie entre autres choses que la pratique des *makārim* est une des formes d'adoration d'Allāh. Attendre la délivrance avec constance *(ṣabr)* est une forme d'adoration, dit le Prophète.[417] Dieu récompense le serviteur *('abd)* croyant qui pardonne par davantage de noblesse et de gloire, dit-il encore dans un autre *ḥadīth*.[418] La définition de la générosité et ses conditions resteront les mêmes en islām qu'au temps préislamique. Le poète Labīd Ibn Abī Rabī'a s'était engagé, avant la Révélation, à nourrir sa tribu chaque fois que la brise de *Ṣibā* soufflerait. Il continua à tenir sa promesse sous l'islām.[419] L'islām, nous l'avons dit, insistera sur la notion de pudeur et de chasteté *('iffa)*. « Chaque religion a un *khuluq* particulier, celui de l'islām est la pudeur *(ḥayā')* »[420] , explique le Prophète à ce propos. Dans un autre *ḥadīth*, il lie cette pudeur à la foi : « *al-ḥayā' min al-īmān* » (la pudeur fait partie de la foi).[421] Et va jusqu'à dire que celui qui aime, reste chaste, cache son amour et meurt, meurt en martyr *(shahīd)*.[422]

---

[415] *Al-'Iqd*, II, p. 288.
[416] *Al-'Iqd*, II, p. 292.
[417] Qurṭubī, *Bahja*, I, p. 177.
[418] Qurṭubī, *Bahja*, I, p. 370.
[419] Ibn Qutayba, *Al-Shi'r*, p. 148.
[420] Ibn Mālik, *Al-Muwaṭṭā'*, *Ḥusn al-khuluq*, 9. Et Ibn Māja, *Sunan*, Zuhd, 17.
[421] Suyūṭī, *Al-Durarr al-muntathira*, n° 196, p. 109.
[422] Suyūṭī, *Al-Durarr al-muntathira*, n° 395, p. 185.

Tous les détails des *makārim* (attributs du *fatā*) pour un musulman se trouvent dans le Coran représenté par les attributs d'Allāh, ses Noms divins, les attributs du Prophète et dans la *sīra* du Prophète. Nous insisterons sur deux notions clés : la générosité *(karam)* et le *ḥamd*.

1. La générosité (*karam*)

Parlant de la générosité, Jāhiẓ rappelle qu'elle est la plus grande qualité d'Allāh *(khuluq Allāh al-A'ẓam)*.[423] De même, le *karam* reste la qualité par excellence du *fatā* musulman. Mais il est aussi pour lui la promesse même de la *janna* : le *karīm* est le paradis du Paradis. Dans un *ḥadīth*, le Prophète dit qu'Allāh créa la *janna* de ses deux mains, suspendit ses fruits, creusa ses rivières, la regarda et lui ordonna de parler. La *janna* récita alors le premier verset de la sourate *Al-Mu'minūn (Les Croyants)* : « Bienheureux sont les croyants » *(qad aflaḥa al-mu'minūn)* [le mot *falaḥa* réunit les sens de cultiver, prospérer, ainsi que gagner le salut et remporter le succès]. Dieu, alors, prêtant serment par Sa Fierté et par sa Majesté *(wa 'izzatī wa jalālī)*, lui promet qu'Il ne la fera pas habiter par un avare.

Les ḥadīth qui incitent le croyant à la générosité sont nombreux. Dans l'un d'eux, le Prophète déclare : « Le généreux est proche d'Allāh, proche des gens ; l'avare est loin d'Allāh, loin du Paradis, proche de l'enfer. » Et dans un autre : « Celui qui croit en Allāh et au jour dernier, qu'il soit généreux envers ses visiteurs. » Parmi les Beaux Noms divins qualifiant le Coran, on trouve *'Aẓīm, Majīd*, et *Karīm*. Ce nom de *karīm* est le plus utilisé pour qualifier le Livre : *Qur'ān Karīm* (le saint Coran). Et d'après le Coran[424], la face d'Allāh, qui seule subsistera après cette existence, est qualifiée de *karīm (wajhhu al-karīm)*. Le Prophète lui aussi, en tant que messager, y est dit généreux *(ra-*

[423] Jāhiẓ, *Maḥāsin*, p. 39.
[424] Cor., 55 :27.

sūlun karīm). Le Trône d'Allāh est aussi *karīm*[425], ainsi que son Paradis et sa récompense[426]. Et tout ce qu'Il fait croître en couple sur la terre *(zawj karīm)*. Ses anges enfin[427] et l'homme pieux[428], mais aussi l'homme (fils d'Adam), que Dieu a honoré des qualificatifs de généreux et nobles[429].

2. Les représentations du *karam* dans l'islām

a. Notion de qirā *(hospitalité)*

Dès l'époque préislamique, cette notion est liée à la personne d'Abraham. Dans les livres d'*adab* et les chroniques des anciens *('awā'il)*, on relate qu'Abraham « fut le premier à servir le *qirā* à ses visiteurs »[430]. Le Coran lui-même mentionne cet épisode[431] : des visiteurs (en réalité des anges[432]) se présentent chez Abraham. Sans savoir qui ils sont, celui-ci leur offre l'hospitalité *(qirā)*. Pour qualifier quelqu'un de généreux, l'arabe dit : « *uqrī al-ḍayfān* »[433] (il offre l'hospitalité aux deux visiteurs). Le *qirā* est la manifestation par excellence de la générosité.

---

[425] Cor., 23 :16.
[426] Cor., 26 :58.
[427] Cor., 12 :31.
[428] Cor., 49 :13.
[429] Cor., 17 :70.
[430] Bustī, *Rawḍa*, p. 258.
[431] Cor., 51 :24-66.
[432] Certains disent qu'ils étaient trois, d'autres disent qu'ils étaient douze.
[433] Le singulier *ḍayf*, la forme *ḍayfān* (deux visiteurs) ainsi que le pluriel *ḍuyūf* sont utilisés d'une manière générale pour signifier le fait de recevoir des visiteurs sans préciser leur nombre. Voir le *Lisān (« ḍayfa »)*, et Ḥaqqī, *Tafsīr*, èd. Dār al-Fikr, IX, p.160.

b. Notion d'abnégation (ʾīthār)

L'islām insistera aussi sur l'importance de l'abnégation *(ʾīthār)*. Le prophète dit : « Le meilleur des dons est celui qui vient d'une personne dans le besoin *(muʿsir)*. « *Al-jūd maʿa l-iqlāl* »[434] : ce dicton fait du manque rien moins que le critère de la générosité. Dans le Coran, les *anṣār*, qui ont abrité le Prophète, et les *muhājirūn*, ayant fui La Mecque pour Médine, en sont l'exemple.[435]

c. La générosité du savoir (ʿilm)

La hiérarchie des générosités nous est donnée par un *ḥadīth* : « Après la générosité du Généreux des généreux – Allāh – vient celle du plus noble des enfants d'Adam : le Prophète. En troisième position, on trouve la générosité de l'homme qui a reçu une science et l'a répandue. Il sera ressuscité comme une *ʾumma à* part. Ensuite, vient la générosité de celui qui offre sa vie « sur la Voie d'Allāh ». La transmission du savoir, comme le martyre *(shahāda)*, est une forme de générosité offerte à autrui en reconnaissance de ce que l'on a reçu d'Allāh, le plus Généreux des généreux.

---

[434] *Al-ʿIqd*, I, p. 235.
[435] Cor., 59 :9.

III
La louange, sceau de toute vertu, miroir et image de l'homme parfait

Avec l'islām, la notion de *ḥamd* prend une importance considérable. N'oublions pas qu'il s'agit du premier mot du Coran et que *al-ḥamd* est un des noms de la *Fātiḥa*. Le Prophète lui-même s'appelle Muḥammad et, dans un *ḥadīth*, il dit : « On m'a nommé Muḥammad pour que je sois loué. »

La formule « *al-ḥamdu li-l-Lāh* » est une forme d'adoration. Le Prophète dit qu'elle « remplit la balance au jour du jugement », et que, précédée de la formule de glorification *subḥān Allāh wa l-ḥamdu li-l-Lāh*, elle « remplit l'espace entre le ciel et la terre »[436]. Toute action importante doit commencer par la louange. Dans un *ḥadīth* concernant la *khutba* (prêche) du mariage, le Prophète dit que « toute chose importante qui ne commence pas par le *ḥamd* est vouée à l'échec »[437]. Toutes les œuvres écrites arabo-musulmanes, dans tous les domaines sans exception, commencent par le *ḥamd* à Allāh et par la prière sur le Prophète.

Le *ḥamd*, qui implique à la fois reconnaissance et remerciement, est le propre de l'homme *karīm* car celui-ci ne saurait cacher *(yakfur)* le bienfait exercé à son endroit, que cette grâce *(iḥsān)* lui vienne d'Allāh ou des hommes. Il remercie Dieu pour ses grâces en les mentionnant, les rendant ainsi manifestes, dévoilées. Le fondement scriptuaire de cette pratique se trouve dans la sourate *Al-Ḍuḥā* (mot qui désigne le moment de la matinée où le soleil atteint sa plénitude) : *wa ammā bi niʿmati rabbika*

---

[436] Nuwawī, *Matn al-ʾarbaʿīn*, n° 23, p. 50.
[437] Ibn Māga, *Sunan*, I, p. 610.

fa ḥaddith (« et quant aux bienfaits de ton Seigneur, rapporte-les »).

Infidélité *(kufr)*, ingratitude et absence de foi sont unies en une même racine *kafara* qui veut dire « cacher ». Le *ḥamd* et le remerciement *(shukr)* sont des formes de reconnaissance qui impliquent la manifestation. Lorsque l'homme remercie Allāh, il dévoile la générosité divine et lui donne corps. Le *ḥamd* se distingue du *shukr* par le fait que le *shukr* est utilisé en reconnaissance d'une grâce *(ni'ma)*, tandis que le *ḥamd* est rendu à Allāh en toutes circonstances : *al-ḥamdu li-l-Lāh 'alā kulli ḥāl* (en toutes circonstances, c'est-à-dire pour le bien et le mal). On ne remercie pas Dieu pour les difficultés ou les malheurs qu'Il nous envoie mais on L'en loue. Le *ḥamd*, en outre, est de l'ordre du général *('āmm)* tandis que le *shukr* est de l'ordre du particulier *(khāṣṣ)*. Le *ḥamd* englobe nécessairement le *shukr*.

Le Prophète dit : « Si vous voulez savoir comment un homme est considéré par son Seigneur, regardez ce qui le suit en fait de louanges. » Et celles-ci sont fonction de ses actes. Il dit également : « Si l'homme est content de son frère l'homme, c'est signe que Dieu est content de lui. »

Abraham demanda à Allāh de lui accorder la louange des autres hommes et lui demanda de faire en sorte qu'Il ait « ***une mention honorable sur les langues des autres*** »[438], ce qui peut s'interpréter comme une demande de *ḥusn al-thanā'*, une demande d'aide à Allāh pour accomplir les œuvres dignes de louanges *(maḥāmid)*.

Néanmoins, cette prévalence du *ḥamd* dans l'islām doit être tempérée par de nombreux *ḥadīth*-s insistant sur la discrétion comme preuve de sincérité de la part du bienfaiteur. C'est ainsi qu'on dit accomplir un bienfait « pour la face d'Allāh » *(li-wajhi-l-Lāh)*, c'est-à-dire sans espoir d'en être loué ni en vue d'une quelconque autre récompense.

---

[438] Cor., 26 :84.

SECONDE PARTIE

La *Futuwwa* chez le Sheikh al-Akbar

CHAPITRE IV

Deux dimensions : générale *(ʿāmm)* et particulière *(khāṣṣ)*

CHAPITRE IV

Deux dimensions : générale (Amur) et particulière (Abkaï)

Les notions de général *('āmm)* et de particulier *(khāṣṣ)* dans l'œuvre akbarienne

Les notions de « fausses contradictions » *('aḍḍād)* et leur union *(jam')*, sont des notes clés pour comprendre la doctrine akbarienne. On ne peut comprendre la nuit que dans sa relation au jour, le masculin au féminin, l'exotérique à l'ésotérique, et le général au particulier. Ainsi, nous remarquerons qu'à travers le discours akbarien, ces deux dernières dimensions se dissimulent l'une dans l'autre. Chacune représentant une façade pour l'autre.

Le procédé du Sheikh est, comme nous l'avons vu, coranique. A propos du jour et de la nuit, le Coran dit : « ***Il [Dieu] fait pénétrer la nuit dans le jour, et fait pénétrer le jour dans la nuit***.[439] » Et encore : « ***Il enroule la nuit sur le jour, et Il enroule le jour sur la nuit***.[440] »

Là où nous nous attendons à ce que le Sheikh nous dévoile les secrets subtils (particuliers) d'un sujet, comme les secrets des pôles de la *futuwwa* et leur gnose *(khafāyā 'ilmihim)*[441], il procède par une approche générale de la *futuwwa* en y dissimulant les secrets de nature particulière (la nuit disparaît dans le jour). Et lorsqu'il annonce une démarche générale, il procède de la manière la plus particulière (le jour alors, disparaît dans la nuit).

---

[439] Cor., 35 :13.
[440] Cor., 39 :5.
[441] *Fut.*, I, p. 241.

Le chapitre 599 des *Futūḥāt*, par exemple, supposé être un chapitre de résumés (donc général) des 598 chapitres précédents, s'avère en réalité le chapitre des notes clés des secrets de nature particulière akbarienne ; M. Chodkiewicz le décrit comme étant « le chapitre qui contient une succession d'éclairs qui projettent une lumière, trop vive pour n'être pas parfois aveuglante, sur des gemmes enfouies dans l'épaisseur du texte »[442].

Nous devrons donc rester attentifs aux concepts généraux autant qu'aux particuliers, et aux résumés autant qu'aux analyses. Afin de mener à bien cette recherche sur la *futuwwa* chez le Sheikh al-Akbar, nous procéderons par une distinction entre la dimension générale et la dimension particulière de la *futuwwa*.

[442] M. Chodkiewicz, *Océan*, p. 49.

I
La dimension générale de la *futuwwa (ʿāmm)*

A. Nobles vertus (*makārim al-akhlāq*), *futuwwa* et *taṣawwuf*

Si nous examinons les textes soufis – traités, épîtres, ou textes généraux (manuels) relatifs aux règles du *taṣawwuf*[443] –, nous remarquons que la *futuwwa* a pénétré dans le monde du *taṣawwuf* d'une manière spontanée et naturelle. Initiation spirituelle *(taṣawwuf)* et *futuwwa (makārim al-akhlāq)*, à l'unanimité des soufis, découlent d'une même Source, celle de Dieu, représentée par Son Prophète qui avait, selon les paroles de sa femme ʿĀ'icha, comme caractère essentiel *(khuluq)* le Coran.

Nous réalisons que, d'une manière générale, le *taṣawwuf* et la *futuwwa* se réduisent à la notion de nobles vertus *(makārim al-akhlāq)* : Ḥallāj (mort en 309/922), « le martyr », définit le soufisme « comme étant la pudicité *(ʿiffa)*, la *murū'a* et la *futuwwa*[444]. Kittānī (mort en 322/934), rapporte Qushayrī dit que le *taṣawwuf* est du *khuluq* (vertus) ; celui qui te dépasse en *khuluq* te dépasse en *ṣafā'* (transparence, une des notions à considérer dans les racines du mot *taṣawwuf*).[445] Junayd (mort en 279/910)

---

[443] Voir *Al-Lumaʿ* de Sarrāj (mort en 378/988), *Al-Taʿarruf* de Kalabādī (mort en 385/995), *Adab al-Mulūk* (anonyme, entre 360 et 374), *Qūt al-Qulūb* d'Abū Ṭālib al-Makkī (mort en 386/996), *Kashf al-Maḥjūb* de Hujwīrī (mort en 469/1076), *Manāzil al-sālirīn* de Ansārī al-Hurawī (mort en 481/1089), sans oublier le *Iḥyā'* de Abū Ḥāmid al-ġazālī (mort en 505/1111).

[444] *Dīwān*, Massignon, 1955, p.120.

[445] Qushayrī, *Risāla*, p. 281.

« le seigneur de la tribu spirituelle »[446], qui demeure une référence principale dans la Voie initiatique *(taṣawwuf)*, dit que le *taṣawwuf* consiste à se surveiller et s'en tenir aux règles de la parfaite courtoisie *(adab)*[447]. Pour 'Amr Ibn 'Uthmān al-Makkī (mort en 291/904), il s'agit de « belles vertus » *(al-khuluq al-ḥasan)*.[448]

Notre Sheikh procède de la même manière en disant que le *taṣawwuf* n'est que vertus *(khuluq)*, et commence le chapitre 164 sur le *taṣawwuf* en reprenant les paroles de Kittānī : « Celui qui te dépasse en *khuluq* te dépasse en *taṣawwuf*. » Pour lui, ce *khuluq* (nobles vertus, caractère) n'est que le caractère même (les Attributs) de Dieu ; autrement dit, Ses Beaux Noms : « Il s'agit d'acquérir les Beaux Noms de Dieu, les *akhlāq* (pluriel de *khuluq*) d'Allāh », écrit-il.[449] Ces derniers se trouvent dans le Coran qui avec la Tradition prophétique *(sunna)* forment les bases du *taṣawwuf*. Notre Sheikh se réfère aux paroles de Junayd *(qāla* Al-Junayd*)* le reconnaissant comme une autorité dans le domaine du *taṣawwuf* : « Notre science s'inscrit dans le Kitāb (Coran) et la *sunna*.[450] »

Dasūqī (mort en 716/1319) explique que le soufisme ne s'inscrit pas dans le simple fait de porter la laine *(ṣūf)* ; ce n'est qu'un détail du soufisme. Si le disciple porte une matière brute, c'est pour éduquer son âme *(nafs)* afin de la soumettre à son Seigneur.[451] Le résultat de cet *adab*[452] mène à la purification et à

---

[446] Pour une étude approfondie et globale de l'enseignement de Junayd, voir Roger Deladrière, *Enseignement spirituel*.
[447] Qushayrī, *Risāla*, p. 282.
[448] Qushayrī, *Risāla*, p. 227.
[449] *Fut.*, II, p. 266.
[450] *Fut.*, II, p. 162.
[451] Sha'rānī, *Ṭabaqāt*, II, p. 172.
[452] Pour la notion d'*adab* en particulier, nous renvoyons le lecteur à l'article de Denis Gril, « *Adab* and Revelation in Muhyiddīn Ibn 'Arabī », edited by Shirtenstein and M. Tiernan.

la transparence. Nūrī (mort en 295/908) dit : « Les soufis sont ceux dont l'âme a atteint la purification et la transparence *(ṣafā')*, ils occupent alors le premier rang *(ṣaff)*, ils sont entre les mains d'Allāh (Al-Ḥaqq).[453] »

On peut dire que le soufi a la responsabilité d'éduquer *(ta'dīb)* sa *nafs* et de la mener à la transparence et à la pureté afin qu'elle soit digne d'être en présence de Dieu.

Quoique le langage de l'enseignement du soufisme et de la *futuwwa*, d'une manière générale, soit celui d'une haute moralité, des nobles vertus *(makārim)*, d'éthique *(khuluq)*, et de la parfaite courtoisie *(adab)*, et bien que ces notions partagent la même essence, nous remarquons que, sur le plan particulier, il existe une distinction entre elles ; dans ces mêmes ouvrages de *taṣawwuf*[454] sus-cités, y compris l'œuvre des *Futūḥāt*, chacune de ces notions *(taṣawwuf, futuwwa, adab* et *khuluq)* bénéficie d'un chapitre à part[455]. C'est là une manière de marquer leur particularité.

Nous trouverons qu'une autre série de définitions « plus particulières » suit la première : d'après Shiblī, le *taṣawwuf*, c'est être assis avec Allāh sans préoccupation. Et pour Junayd, cela signifie que Dieu te fait mourir en toi et te ressuscite en Lui ; c'est, de plus, être avec Allāh sans aucun attachement.[456] Un contemporain de Junayd dit : « Le soufisme, c'est de ne rien posséder, et n'être possédé par rien.[457] »

---

[453] Hujwīrī, *Kashf*, p. 232.

[454] Voir, entre autres, la *Risāla* de Qushayrī.

[455] Voir les tables des matières de la *Risāla* de Qushayrī, *Manāzil al-sā'irīn* de Harawī, les *Futūḥāt* de notre Sheikh. Dans cette dernière œuvre, le chapitre 149 est réservé au *khuluq* et à ses secrets, le chapitre 164 au *taṣawwuf* et à ses secrets, le chapitre 168 à l'*adab* et à ses secrets.

[456] Qushayrī, *Risāla*, pp. 280-281.

[457] Schimmel, *Mystical dimentions*, p. 15. Voir la *Risāla*, 1990, p. 280.

1. La *futuwwa* et la voie du *taṣawwuf*

Quelle est la relation entre la* futuwwa *et l'initiation spirituelle ?

En examinant les livres d'hagiographie *(ṭabaqāt)*[458], nous réalisons que les mots soufi, *fatā* ou *malāmī* sont en effet des titres qui représentent des stations particulières. Il faut mériter le titre de *fatā*, ou le port du froc *(muraqqaʿa)* ou la sincérité de l'état du blâme *(siḥḥat al-malāma)*. Des critères sont à remplir, afin que le témoignage de la *futuwwa* et du *taṣawwuf* soit légitime. « Ce n'est que lorsque Josué a honoré son compagnonnage avec Moïse qu'il eut accès à la *futuwwa*, et reçut le titre honorifique *(ism karāma)* et non le simple qualificatif *(ism ʿalāma)* de *fatā* », nous fait remarquer Qushayrī dans ses *Laṭāʾif al-ʾishārāt*.[459]

La *futuwwa* devient une particularité de la Voie. C'est le fait de croire en Dieu sans intermédiaire[460], « par la réalisation *(taḥqīq)* et non par l'imitation *(taqlīd)* »[461] à l'instar des *fityā*[462], dormants de la caverne[463]. Ou le fait de préférer s'enfouir dans la caverne [qui symbolise aussi le lieu de la retraite *(khalwa)* ou le Maître spirituel][464], échappant à la *fitna*, plutôt que d'abandonner la foi.[465] Ou le fait de briser son idole (sa propre *nafs*), et de se lancer dans le feu pour la cause d'Allāh à l'instar

---

[458] Entre autres : *Ṭabaqāt al-ṣūfiya* de Sulamī, *Nafaḥāt al-ʾuns* de Jāmī, *Ḥuliat al-ʾawliya* d'Abou Naʿīm al-Ḥāfiẓ, *Al-Ṭabaqāt al-kubrā* de Shaʿrānī.

[459] *Op. cit.*, IV, p. 78.

[460] Ibn ʿAṭāʾ Allāh, *Laṭāʾif al-Minann*, p. 237. Qushayrī, *Risāla*, p. 227.

[461] Ismāʿīl Ḥaqqī, dans son *Rūḥ* (V, pp. 221-222, éd. Dār al-Fikr), rapporte ces paroles de Kubrā dans ses *Taʾwīlāt*.

[462] Pluriel de *fatā*, voir notre premier chapitre.

[463] Cor., 18 :10-16.

[464] Voir le *Rūḥ*, pp. 223-224. L'auteur y rapporte les interprétations de Jāmī et celles de Rūmī dans son *Methnèvi*.

[465] Ibn Kathīr, *Tafsīr*, IV, p. 371 (éd. 1983).

d'Abraham.[466] Le fait d'accepter la prison comme Joseph, ou le fait de se mettre au service du voyageur qui va à la recherche du confluent des deux océans de son âme, à l'instar de Josué *(fatā* de Moïse[467]). Mais c'est aussi, comme le dit notre Sheikh, le fait de « fuir continuellement l'ignorance *(jahl)*, de rechercher la science *('ilm)*, comme Moïse. Nous aurons l'occasion d'y revenir. Pour lui, le langage du soufisme devient, d'une manière particulière, celui des signes *('ishārāt)* qui sont des *'ibārāt* (des formules subtiles qui ont pour but de faire parvenir un message).[468] Et la *futuwwa* devient la voie de la réalisation de cette démarche : conquêtes et illuminations *(futūḥāt)*.[469] Dans les deux cas, comme nous avons pu le remarquer, les deux types de langage découlent de la même source : le Coran et la Tradition prophétique *(sunna)*.

Pour mieux saisir le rang du *fatā*-soufi, et surtout pour mieux comprendre la relation entre l'appropriation des bonnes vertus *(takhalluq)*, l'initiation et la réalisation spirituelle *(taḥaqquq)*, nous dirons, en résumé, que la Voie d'Allāh, selon le soufisme, commence par la purification du disciple de l'impurté de l'inconscience et de l'oubli de l'unicité divine et de sa nature primordiale. Il se rappelle alors le pacte noué autrefois avec Dieu, il effectue la *tawba* (le retour vers Dieu) et renouvelle son alliance *(bay'a)*.

Ensuite, il s'emploiera, à l'instar d'Abraham (nous y reviendrons), à briser les idoles de sa *nafs*. Il mènera son plus grand combat *(al-jihād al-akbar)* contre les désirs et les passions de sa *nafs*, soumettant cette dernière à la volonté de son Seigneur, se conformant aux règles d'*adab* jusqu'à ce qu'il retrouve sa véritable image, celle du Ḥaqq (Le Vrai).

---

[466] Cor., 21 :68-69.
[467] Cor., 18 :60-62.
[468] *Fut.*, IV, p. 336.
[469] Voir notre chapitre premier.

anciens *('awwalīn)* et des derniers *('ākhirīn)*. De ce *khuluq ʿaẓīm*, l'initié fera son voyage de retour vers le *Qalam* qui représente la science détaillée *(tafṣīlī)*, et ainsi vers *Nūn* qui représente la science *'ijmālī*, origine du Livre de l'existence.[479] Le Sheikh définit les gens de Dieu *('ahl al-Ḥaqq - ahl al-'aniyya)* comme étant *ceux qui regardent (visent) al-Nūn (al-nāẓirūn fī n-Nūn.* Car cette *Nūn* est la source première de la *futuwwa* l'existence *(wujūd)* émane du *jūd* (générosité) divine. *Nūn* serait-Elle le symbole de cette générosité divine ; c'est du *Nūn de kun* qu'émane l'existence après tout. Cette existence représente le plus haut degré d'abnégation. Il est propre à Dieu. Dieu préfère l'homme à Lui-même. Mais *Nūn* fait pariel, « c'est parce que ce *ḥarf* (lettre) fait preuve d'abnégation en se transformant en *nūn al-wiqāya* qu'il devient le maître de la *futuwwa* et de l'abnégation parmi les autres lettres du *Mu'jam*, fait remarquer le Sheikh.[480]

La retraite *(khalwa)* et l'errance *(siyāḥa)*, qui représentent pour certains des stades avancés dans la Voie, ne peuvent être envisagées que lorsque l'initié « désirant » a accompli l'ensemble des nobles vertus *(makārim al-akhlāq)*, nous dit le Sheikh dans le chapitre 264 sur la station du terme déterminé *('ajal musammā)* qui appartient à l'univers de Moïse[481] et qui comprend la science des dévoilements *(futūḥ)* et celle des sens dans les formes *(al-ma'ānī fī l-ṣuwar)*[482] : « C'est lorsque les désirants ont accompli (ou presque) les *makārim al-akhlāq*, et trouvent en eux le désir de se retirer, qu'ils peuvent alors entreprendre une retraite, et la *siyāḥa* dans les déserts ou dans les montagnes. »[483] On pourrait croire que notre Sheikh fait allusion à la sortie de Moïse visant le confluant des deux océans, pour s'initier à la science de Khiḍr.

---

[479] Voir aussi Ḥaqqī, *Tafsīr*, IV, p. 430.
[480] *Fut.*, II, p. 173.
[481] *Fut.*, II, p. 186.
[482] *Fut.*, II, p. 590.
[483] *Fut.*, II, p. 587.

Pour ainsi dire, la *futuwwa* (la pratique des *makārim* et le combat de la *nafs*), voie du *taṣawwuf*, est la source et le chemin même de la gnose et de l'initiation spirituelle. Les conquêtes *(futūḥāt)* sont la voie même des dévoilements et des illuminations *(futūḥāt)*, le *'amal* (acte) est la voie du *'ilm* (science).

Le *fatā* est, par définition, demandeur de science *(ṭālib 'ilm)*[484] : « Seul celui qui fuit à jamais l'ignorance et reste à jamais en quête de savoir mérite le titre de *fatā* » [485], confirme notre Sheikh en parlant de Moïse.

3. Le disciple *(fatā)* et le sheikh

Moïse : le fatā *demandeur de Science*

Bien que Moïse n'apparaisse pas parmi les personnages qualifiés par le terme de *fatā* dans le Coran, le Sheikh al-Akbar le désigne comme le modèle par excellence du *fatā-murīd* (disciple). C'est dans la note concernant le chapitre 147[486] du chapitre 599 sur l'abandon de la *futuwwa* représentant paradoxalement le plus haut niveau de *futuwwa*, celui de sa maîtrise, que notre Sheikh nous renvoie au personnage de Moïse : « Le *fatā*, c'est le *kalīm* [celui à qui Dieu a parlé], Moïse, le grand prophète qui a reçu les paroles du Ḥaqq, et eut l'humilité de suivre Khiḍr »[487] ; « ni orgueil ni vanité ne l'ont empêché d'être son disciple », fait remarquer le Sheikh qui conclut : « C'est pour cela qu'il a mérité le titre de *fatā*.[488] »

---

[484] Le mot *ṭālib* (demandeur) signifie aussi étudiant.
[485] *Fut.*, IV, p. 357.
[486] Dans le texte 144, qui de toute évidence ne correspond pas au chapitre en question. Un travail minutieux attend le chapitre 599.
[487] Cor., 18 :66.
[488] *Fut.*, IV, pp. 357-358.

C'est à partir de l'enseignement que Moïse a reçu de Khiḍr que le Sheikh résume la Voie du soufisme[489] : « Ton bateau, c'est ton *markab* (véhicule, monture) [symbole du corps humain][490], ébrèche (transperce)-le par la guerre sainte *(mujāhada)*[491]. Ton *ġulām* (garçon, adolescent[492]), c'est ta passion *(hawā)*, tue-le par l'épée de la *mukhālafa* (contradiction)[493]. Ton mur, c'est ta raison, ou plutôt les usages et les règles habituelles en général.[494] Redresse-le afin de cacher le Trésor des sciences divines concernant la raison ainsi que la *sharī'a* [c'est-à-dire la foi *(īmān)*] jusqu'à que ce que le Livre *(Al-Kitāb)*[495] atteigne son terme *('ajal)*. Lorsque la raison et la foi atteignent leur âge mûr *('ashiddahuma)*, ils peuvent alors choisir ce qui leur convient. Ils deviennent lumière sur lumière *(nūr 'alā nūr)*.[496] »

---

[489] Une référence aux versets 71, 79 de la sourate *Al-Kahf*, où il est question de Moïse et de Khiḍr.

[490] Voir Qāshānī, *Tafsīr*, I, p. 769.

[491] D'après la tradition soufie, le corps humain (corps compact) contient et voile sa propre vérité spirituelle (subtile) ; l'initié est appelé à pratiquer la *mujāhada* ou la *riyāḍa* (qui consistent en un ensemble d'exercices de jeûne et de prière) afin que le corps devienne plus léger et plus transparent, permettant à sa vérité subtile de se manifester.

[492] A ne pas confondre avec le *fatā* dont la moustache et la barbe ont commencé à pousser ; voir notre premier chapitre.

[493] Le fait de contrarier les désirs et les passions de l'ego est une technique utilisée par les soufis et surtout par les *malāmiyya* afin d'éduquer la *nafs*.

[494] D'après notre Sheikh, l'initié devrait respecter l'ensemble des règles habituelles de *murū'a* (*al-murū'a al-'urfiyya*) tant qu'il n'a pas reçu le décret divin *('amr Allāh)*. Voir *Fut.*, IV, p. 180.

[495] Cor., 2 :235. C'est-à-dire ce qui a été « écrit » par Dieu (le décret). Le *Rūḥ*, éd. Dār al-Fikr, I, p. 369.

[496] *Fut.*, IV, p. 403.

B. Le voyage initiatique et son emblème : *al-khirqa* (manteau)

Voyage diurne *(ẓāhir)* et voyage nocturne *(bāṭin)*

Si nous examinons les stations du parcours initiatique soufi dans l'œuvre akbarienne ainsi que dans les autres œuvres du *taṣawwuf*, comme *Manāzil al-Sā'irīn* de 'Abd-Allah al-'Anṣārī al-Harawī (m. 481/1089), nous remarquons que ces stations, qu'un *sālik* franchira, voire possédera, se situent dans deux catégories ou niveaux : l'un est *ẓāhir* (apparent, extérieur), orienté (dans l'ensemble) vers autrui, comme le pardon, le courage, etc. ; l'autre est *bāṭin* (intérieur), orienté vers soi, comme l'abstinence, l'ascèse *(zuhd)*, la piété et la dévotion *(wara')*, la crainte de Dieu *(taqwā)*, etc. Pour ainsi dire, le voyage est tantôt diurne, tantôt nocturne.

La relation entre les notions contradictoires *('aḍḍād)* de caractère externe *(khuluq ẓāhir)* et interne *(khuluq bāṭin)*, de *futuwwa* et de *murū'a* (voir notre chapitre premier), de masculin et de féminin, sont des relations de contenance : l'un *(ẓāhir)* contient ou porte l'autre *(bāṭin)*. Les soufis rapportent souvent les fameuses paroles du juriste Mālik qui, lorsqu'on l'a interrogé sur le *bāṭin*, répondit : « Applique-toi à la science du *ẓāhir* [la *sharī'a*], Dieu te fera hériter de la science du *bāṭin*.[497] » Ce dernier est représenté par la notion de *'izār* (vêtement interne), qui symbolise, d'après notre Sheikh, les qualités de noblesse, d'honneur et de fierté *('izza)*. Quant au premier, il est représenté par le *ridā'* (habit externe) qui exprime les qualités de splendeur et de grandeur *('aẓama)*.[498]

---

[497] Introduction du Sheikh al-ġimārī au texte du Sheikh, *Nasab al-khirqa*.

[498] *Fut.*, II, pp. 103-104.

Ceci est conforme à la tradition arabe qui considère l'habit interne *('izār)* comme le symbole de la pudeur *('iffa)*[499] et la voie de la *murū'a*, et l'habit externe *(ridā')* comme le symbole des nobles vertus *(makārim)* et de la *futuwwa*, ce qui fait dire à l'auteur du *'Iqd* : « La générosité *(karam)* est le plus noble des vêtements et la plus belle des parures de ce bas monde.[500] »

Dans une épître, qui mérite notre attention, intitulée *Nasab al-khirqa (La Généalogie du manteau*[501]*)*, le Sheikh al-Akbar se fonde sur le verset 26 de la sourate 7 *(Al-'A'rāf)* : « Nous avons fait descendre sur vous un vêtement pour cacher vos nudités, ainsi que des parures. Mais le vêtement de la piété, voilà qui est meilleur. » En référence à ce verset, le Sheikh nous explique le mécanisme et le processus par lequel le *sālik* franchit les stations et les étapes du voyage, portant à chaque étape le vêtement approprié, jusqu'à ce qu'il possède le manteau qui englobe les deux dimensions du *ẓāhir* et du *bāṭin*. Chaque niveau comprend deux types de vêtements : le premier est obligatoire et a pour fonction de cacher la *saw'a* (nudité dans le sens honteux). Quant au deuxième, il consiste en une parure *(riyāsh)*.

Le manteau de la véridicité a pour fonction de cacher la *saw'a* du mensonge, le manteau de la générosité, celle de cacher l'avarice. Et ainsi suite jusqu'à ce que l'homme cache toutes ses nudités, préservant sa pudeur et son honneur de la honte.

Avec le deuxième genre d'habit (les parures), l'homme se fait beau. Cet habit correspond aux *makārim* et aux actes d'adoration surrérogatoires. Dans le chapitre 558 des *Futūḥāt*, et à propos de la présence *(ḥaḍra)* de la beauté du Nom divin Le Beau, notre Sheikh explique que ces « belles vertus » représen-

---

[499] Ibn Qutayba, *Al-Ma'ānī*, p. 479.
[500] *Al-'Iqd*, I, p. 225.
[501] Traduit par Claude Addas, *Le livre de la filiation spirituelle*, Al Quoba Zarqua, 2000.

tent une belle parure *(zīna)* ; l'homme se fait beau parce que Dieu est Beau et aime la beauté. Lorsque Dieu voit la beauté de l'homme, Il l'aime pour aucune autre raison que le fait d'aimer *(lā minna)*.[502] Il compare le « secret » de la beauté de la vertu à celui du kohol. Il écrit dans le chapitre 149 sur le *khuluq* (vertus) et ses secrets : « Le *khuluq* est comme le kohol autour des yeux.[503] »

Lorsque l'homme se revêt de tous ces habits, il accède alors aux premiers rangs, et a le droit d'occuper les places d'honneur *(ṣudūr al-majālis)*.[504]

L'origine de ce revêtement (investiture), c'est que Dieu Le Vrai s'est vêtu du cœur de son serviteur croyant ; notre Sheikh nous renvoie au *ḥadīth* : « Ni Ma terre ni Mon ciel n'ont pu me contenir, mais bien le cœur de Mon serviteur croyant »[505] ; et il conclut : « L'homme est le manteau *(ridā')* du Miséricordieux (Al-Raḥmān) ; le plus beau et le plus parfait des manteaux » *('aḥsan ridā')*[506].[507]

Cette idée de se vêtir, c'est-à-dire d'acquérir une qualité, une étape spirituelle ou une science, revient donc souvent dans le langage soufi.[508] Elle symbolise la réalisation spirituelle et la transmission d'une science ou d'un *ḥāl* d'un *sheikh* à son disciple. Dans son commentaire de la Basmala, *Al-Kahf wa l-raqīm*, 'Abd al-Karīm al-Jīlī (826/1423), l'auteur de *'Insān al-kāmil*, met en évidence cette idée. Il rapporte le dialogue entre la lettre *bā'*

---

[502] *Fut.*, IV, pp. 269-270.
[503] *Fut.*, II, p. 241.
[504] *Nasab al-khirqa*, pp. 83-96.
[505] *Nasab al-khirqa*, p. 84.
[506] « Car il (l'homme) est à Son image. »
[507] *Fut.*, IV, p. 408.
[508] Nous le remarquons encore dans le choix du Sheikh quant au titre de son traité : « *La Parure des* abdāl », traduit et présenté par Michel Vālsan.

et le point qui se trouve en dessous. Le point dit : « Si tu changes d'habit et que tu revêts le mien, tu sauras alors tout ce que je sais, tu témoigneras de tout ce dont je témoigne, tu entendras tout ce que j'entends, et tu verras tout ce que je vois.[509] »

Le port et la transmission de la *khirqa* ont été largement pratiqués par les maîtres soufis. Notre Sheikh nous révèle qu'au début il ne considérait pas la nécessité actuelle de la transmission de la *khirqa* car pour lui, il s'agit d'un geste symbolique, d'*adab*, de compagnonnage (*ṣuḥba*) et de *takhalluq* (acquisition des *makārim*), d'autant que sa transmission n'est pas liée au Prophète. Cela durera chez notre Sheikh jusqu'à ce qu'il l'ait reçue de Khiḍr lui-même. Il l'a alors admise, et l'a reçue de plusieurs de ses maîtres, et il l'a même transmise à son tour.[510]

C. Enseignement, transmission et organisations

Le Sceau des saints et le calife de Baġdād (Al-Nāṣir)

Toute transmission et initiation à un enseignement quelconque impliquent nécessairement une forme d'organisation. Le monde musulman du temps de notre Sheikh connaissait de nombreuses formes d'organisations, allant des simples *madrasa* (écoles) des juristes ou des sheikhs, à des organisations spirituelles confréries.[511] Selon les lieux, on trouvait la *zāwiya*, la

[509] Jīlī, *Al-Kahf wa l-raqīm*, p. 11. Ce texte a été traduit par Jâbir Clément François, éditions Albouraq, 2001.
[510] *Fut.*, I, p. 187.
[511] Les structures actuelles des confréries (*ṭuruq*) (la vie commune des frères) ont commencé à émerger à partir des XIIIe-XIVe siècles. Auparavant, les ordres soufis avaient des formes de collectivités, de congrégations et de communautés structurées, organisées et basées sur le compagnonnage (*ṣuḥba*) des maîtres, et la fraternité entre les compagnons (voir *Al-Ṭarīqa in E.I.* ; Trimingham, *The Sufie Order* dans *Islām* ; Massignon, *Recueil* ; Denis Gril, et Eric Geoffroy dans *Les Voies d'Allāh*).

khāniqā, la « tekké » ou, parmi les organisations sociales, les groupes des *shuṭṭār*, *'ayyārūn*, *ẓurafā'*, etc.

Ces organisations ont envahi tous les domaines et les secteurs de la vie sociale, professionnelle, politique et spirituelle, concernant et touchant toutes les couches de la société *(al-'akābir wa al-'aṣāġir)*[512], du plus bas de l'échelle sociale jusqu'au calife.

Tous ces mouvements se proclamaient de la *futuwwa*. Les relations entre les *fityān*, qui appartiennent à une chaîne généalogique, sont ainsi des relations de fraternité *(ikhwān, akhiya)*. La fraternisation que le Prophète a établi entre les Mecquois *(muhājirūn)* et les gens de Médine *(anṣār)*, l'application des principes de l'islām et l'apprentissage ainsi que la transmission de la Tradition prophétique *(ḥadīth)* sont à la base de leurs congrégations. A propos du calife abbasside Al-Nāṣir li-Dīn Allāh, l'historien Ibn al-Ṭiqṭaqā, dans son ouvrage : *Al-Fakhrī fī l-'ādāb al-sulṭāniyya* (écrit en 1304), rapporte : « Il a reçu [*sami'a* (entendu)] et transmis *('asma')* le *ḥadīth*, il a reçu [*labisa* (s'est vêtu)] et transmis *('albasa)* la *futuwwa*.[513] »

A l'époque, l'empire musulman connaissait une période particulièrement troublée en raison de divisions et conflits de toute sorte. L'Andalousie subissait les attaques chrétiennes, l'Orient était confronté aux expéditions des croisés. A l'extrême Orient, le « dragon » de la Mongolie commençait à se réveiller. S'ajoutaient des conflits internes venant de l'Anatolie (le Seljukide Tuġril III), de l'Iran, du Khurasān et du Turkistān (Khwārazmshāh Tekish), et des Zeydites du Yemen, entre autres.[514] Durant cette époque, donc très difficile, de l'histoire de la *'umma*, nous observons que les notions de *futuwwa* et de *taṣawwuf*,

---

[512] Ibn al-Mi'mār, *Kitāb al-futuwwa*, p. 140.

[513] Ibn al-Ṭiqṭaqā, *Al-Fakhrī fī l-'ādāb al-sulṭāniyya*, p. 322.

[514] Pour une bibliographie détaillée, voir J. Sauvajet, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, éléments de bibliographie.

en tant qu'enseignement et pratique, ont connu leur point culminant.

L'attitude de notre Sheikh envers les questions politiques est ambiguë. Il naquit et grandit pourtant sur la terre d'Alandalus qui, depuis sa conquête[515], avait été islamisée et arabisée[516], mais courait le risque de tomber à nouveau entre les mains des chrétiens qui commençaient à gagner du terrain. Et quoiqu'il parcourut l'empire musulman d'un bout à l'autre, rencontrant maîtres et rois, étant au cœur de toutes les actualités, il s'installa à Damas (620/1223), ville qui avait subi des sièges, des guerres, et connu toutes sortes d'organisations (se proclamant de la spiritualité et de la *futuwwa*)[517]. Et malgré ses relations intimes avec certains hommes politiques, tel le roi seljukide Kaykā'ūs[518] à qui il envoya des lettres de conseil concernant sa politique envers les chrétiens *('ahl al-dhimma)*, et avec des rois ayyūbides, Al-Malik al-Ẓāhir d'Alep ou Al-Malik al-Ashraf Muẓaffar al-Dīn[519] de Damas, notre Sheikh prend distance et reste quasiment dans le « silence » en matière de vie politique.[520]

---

[515] Nous renvoyons le lecteur au précieux ouvrage de Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane,* publié en 1944, et qui a été récemment réédité (1999) chez Maisonneuve et Larose.

[516] Dans son ouvrage *Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane,* P. Guichard a démontré qu'en effet la société andalouse avait une structure bien orientale.

[517] Voir Ibn al-Sā'ī, *Al-Mukhtaṣar* et Ibn 'Asākir, *Tārīkh Dimashq.*

[518] *Fut.,* IV, pp. 533, 544.

[519] M. Chodkiewicz, « The esoteric foundations of political legitimacy in Ibn 'Arabī », dans *Muḥyiddin Ibn 'Arabī : a commemorative volume,* S. Hirtenstein, p. 191. Et Claude Addas, *Ibn 'Arabī,* pp. 277-279.

[520] Dans les rares exemples où nous trouvons que le Sheikh mentionne certains événements politiques – la prise de Jérusalem (voir note suivante), ou la bataille de Los Alarco en 591/1195 (voir *Fut.,* III, p. 140, et IV, p. 220), ou la remise en 626/1229 de Jérusalem à Frèdèric II (voir *Fut.,* IV, p. 460) –, c'est pour expliquer une notion ésotérique de

Comment peut-on imaginer aujourd'hui que quelqu'un ait pu vivre au temps du Salāḥ al-Dīn[521], au temps du grand calife Al-Nāṣir li-Dīn Allāh[522], connaître les grandes époques de la *futuwwa* et de ses organisations sans laisser des écrits sur ces événements, chose d'autant plus surprenante étant donné la production d'un écrivain tel que notre Sheikh, « le plus grand des maîtres *(al-akbar)* », le maître du *taṣawwuf* et de la *futuwwa* ?

Il est évident que ce « quasi-silence » relève d'un choix conscient et délibéré, et non d'une indifférence. Néamoins, son silence est « parlant ». Nous ressentons d'ailleurs que le Sheikh est très sensible et attentif aux problèmes de la *'umma*[523], et nous estimons que son attitude devrait être considérée à la lumière de deux thèmes : celui de sa fonction de Sceau des saints, et celui du contexte politico-idéologique de l'époque.

En tant que Sceau de la sainteté muḥammadienne, l'enseignement de notre Sheikh est universel (le message du Prophète est déstiné au monde entier *(kāffa)*, à toutes les époques), il dépasse l'espace et le temps.[524] Le Sheikh est déposi-

---

l'ordre du dévoilement, comme dans les deux premiers cas, ou une question juridique comme dans la dernière situation.

[521] Notre Sheikh mentionne la date de la prise de Jérusalem en 583 par Salāḥ al-Dīn en guise d'exemple de calcul ésotérique de la notion de *bid'* (« quelque », sur laquelle nous aurons l'occasion de revenir) ; cela dit, il ne commente ni l'événement ni le personnage de Salāḥ al-Dīn, qu'il ne mentionne même pas (voir *Fut.*, I, p. 60).

[522] C'est uniquement dans son ouvrage *Muḥāḍarat al-'Abrār* (p. 87), et dans la partie réservée à l'histoire des califes depuis Abū Bakr jusqu'à Al-Mustanṣir Abū Ja'far al-Manṣūr, le fils d'Al-Nāṣir, que notre Sheikh introduit ce dernier d'une manière générale, tout en témoignant envers lui beaucoup d'égard. Cependant, il ne fait aucune allusion à sa politique.

[523] Nous sommes convaincue qu'une lecture attentive et approfondie de l'enseignement du Sheikh pourrait nous mener à concevoir ses attitudes et ses jugements politiques.

[524] La fonction de Sceau consiste à rassembler la science des anciens *('awwalīn)* et des derniers *('ākharīn)*.

taire des secrets de la science muḥammadienne, et en tant que Sceau, il a pour tâche de veiller à sa transmission. C'est par la voie des *Futūḥāt* (conquêtes et illuminations) qu'il l'a reçue, et c'est par cette même voie qu'il initiera celui qui aspire à elle.

On pourrait bien croire alors que sa fonction est de nous transmettre ses dévoilements *(futūḥāt)* et, surtout, de nous initier aux moyens de les entreprendre, à savoir par les conquêtes et la *futuwwa*.

Nous entendons, par conséquent, que c'est à travers la Vérité acquise par ces dévoilements que l'initié pourra comprendre les problèmes de son époque, et non l'inverse. C'est-à-dire que ce n'est pas à travers les événements de son temps qu'il aura accès à la Vérité.

On pourrait donc suggérer que ce « silence » sur les événements politiques de son temps est une démarche pédagogique de la part de notre Sheikh. L'initié *(fatā, murīd, sālik)* doit apprendre à analyser sa « petite » vérité à partir de la « grande » Vérité divine. On ne connaît pas Dieu par les choses, mais on connaît les choses par Dieu. C'est pour cela que seule la science de Dieu demeura l'enjeu des textes akbariens. Pour lui, la Science divine *(al-'ilm al-'ilāhī)* et les hommes de Dieu *(rijāl Allāh)* sont le cadre de référence de toutes les sciences, de toute chose. Quoiqu'il parle très peu, et d'une manière très générale, des hommes du pouvoir, il cite, et en parle d'une manière très concrète, les maîtres soufis.[525]

Le statut du Sheikh, en tant que Sceau des saints, peut aussi éclairer le fait qu'il n'a pas laissé d'organisation confrérique au sens traditionnel du terme *(ṭarīqa)*, même s'il était favorable à la *ṣuḥba* (compagnonnage) des maîtres et à la relation sheikh-disciple ; étant le Sceau de la sainteté muḥammadienne,

[525] Son ouvrage *Al-Durra al-fākhira* est un exemple.

son autorité *(ḥukm)* s'étend sur toutes les confréries, et au-delà des confréries.

Quant au second thème, celui du contexte politico-idéologique que le Sheikh a connu, il est étroitement lié à la particularité de la personne du calife abbasside de l'époque, le calife Al-Nāṣir li-Dīn Allāh (553-622), qui exerça la plus longue période de *khilāfa* (quarante-sept ans)[526], durant laquelle il réussit à restaurer et à renforcer sa fonction de calife. Il était à la fois un homme de pouvoir et de spiritualité. C'était un personnage particulier, et les récits rapportés sur lui peuvent à juste titre nous rappeler le roi Salomon (« les djinns lui étaient asservis », dit Al-Dhahabī[527]) ou au calife 'Umar, ou encore à Hārūn al-Rashīd (« il circulait la nuit discrètement dans les rues de Baġdād pour s'informer personnellement des conditions du peuple » [528], écrit Ibn al-Ṭiqṭaqā).

Initié lui-même à la *futuwwa* et au *taṣawwuf*, le calife reçut l'investiture de la *futuwwa* du sheikh soufi 'Abd al-Jabbār, et la transmit aux *fityān* de tout rang venant de tous les coins de l'empire musulman. Lorsque l'initié lui semblait être digne de la *futuwwa*, le calife lui remettait l'investiture [529] et le livre *(kitāb)* de la *futuwwa*.

Son amitié avec le grand maître soufi Suhrawardī (Shihāb al-Dīn Abū Ḥafṣ 'Umar, 539/1145-632/1234), l'auteur des *'Awārif al-ma'ārif*, un des grands classiques du *taṣawwuf*, largement

---

[526] Suyūṭī, *Tārīkh al-khulafā'*, p. 448.
[527] Suyūṭī, *Tārīkh*, p. 448.
[528] Ibn al-Ṭiqṭāqā, *Al-Fakhrī*, p. 322.
[529] Il est intéressant de remarquer que cette investiture consistait en des pantalons *(sarāwīl al-futuwwa)* ce qui suggère que la *futuwwa* du calife donnait une importance particulière à la notion de *furūsiyya*. Les exigences du calife et l'importance qu'il accordait au tir avec balle *(al-ramy bi al-bunduq)* et à l'élevage des pigeons le conteste, voir Ibn al-Ṭiqṭāqā, Ibn al-Sā'ī, Suyūṭī.

étudié par les soufis jusqu'à nos jours, lui a donné une autorité et une légitimité spirituelles dans sa démarche politique. Il a mis à son service l'initiation à la *futuwwa* dans ses dimensions de *furūsiyya* (chevalerie) et de soufisme, où *ḥaqīqa* et *sharīʿa* se rencontrent, dans une notion de *jihād* dans laquelle l'art du combat rejoint une éthique spirituelle, voire une initiation et un engagement spirituel. Il s'est proclamé autorité suprême des *fityān*, vers laquelle tous devraient se tourner, « étant leur *(qibla)* », liant ainsi les notions de *taṣawwuf* et de *futuwwa* à la *khilāfa*.

Nous ne pouvons étudier la démarche et les motivations du calife Al-Nāṣir dans le contexte de ce travail mais, de toute évidence, elles semblent être pour le calife le moyen de rassembler la *ʾumma*, de renforcer son pourvoir et de faire face aux dangers externes des croisades, ainsi qu'aux conflits internes. De plus, la *futuwwa* du calife était « peut-être le moyen d'établir un compromis entre les deux courants sunnite et shīʿīte de l'islām »[530].

Notre Sheikh se trouve devant une situation très délicate : certes, la généalogie de la *futuwwa* remonte nécessairement au quatrième calife ʿAlī mais, d'après lui, cela ne donne pas à ʿAlī la priorité absolue pour être calife ou premier calife ; Abū Bakr, ʿUmar et ʿUthmān ont eu la priorité de son vivant et en sa présence.

Le Sheikh fait une distinction entre le calife *(khalifa)* et le représentant *(nāʾib)*. Le premier est celui qui guide la *ʾumma*, le deuxième en est le porte-parole. ʿAlī appartenant à Āl al-bayt, il est le *nāʾib* (porte-parole) du Prophète et Abū Bakr est son *khalifa*.[531]

---

[530] A. Hartmann, *E.I.*, 2e éd., I, p. 1001.

[531] *Fut.*, IV, p. 78, et voir la conclusion de notre étude.

Nous déduisons donc que, selon notre Sheikh, même si l'investiture de la *futuwwa*, comme le rapportent certains contemporains adeptes du calife abbasside Al-Nāṣir, est transmise de ʿAlī à Ṣafwān Ibn ʾUmayya, jusqu'au sheikh ʿAbd al-Jabbār Ibn Ṣāliḥ al-Baġdādī et, de lui, à Al-Nāṣir même[532], cela ne procure pas la légitimité de la *khilāfa* à ce dernier. Autrement dit, la relation entre *futuwwa* et *taṣawwuf*, d'un côté, et la *khilāfa*, de l'autre, n'est pas obligatoirement factive.

Mais après tout, le calife représente le symbole de l'union de la *ʾumma*. Nous avons déjà vu le déchirement en Andalousie *(mulūk al-ṭawāʾif)* après la chute du calife umayyade, et qu'Ibn Ḥazm, fervent défenseur de la dynastie des Omeyyades, craignait à juste titre.[533] Les critiques à l'égard du calife durant cette période décisive de l'histoire de l'empire accentueront les divisions et les conflits déjà présents. D'autant que la démarche du calife fut un succès, et notre Sheikh semble avoir beaucoup d'estime à son égard : « Notre maître *(sayyidunā)* et notre seigneur *(mawlānā)* Al-Nāṣir li-Dīn Allāh.[534] » Mieux, son grand ami Majd al-Dīn Isḥāq Ibn Yūsuf al-Rūmī (le père de Qunawī), l'un des proches du roi Kaykāʾus, a reçu les pantalons *(sarāwīl)* et l'investiture *(kitāb)*[535] de la *futuwwa* du calife Al-Nāṣir et, à la demande du Kaykāʾus (qui faisait lui-même partie de l'ordre de la *futuwwa* du calife), il s'est chargé d'initier à la *futuwwa* ceux qu'il en jugeait dignes. Et, après sa mort, c'est son fils (Qunawī

[532] Ibn al-Miʿmār, *Kitāb al-futuwwa*, pp. 142-147.

[533] Khalīfa ʿAbd al-Karīm, *Ibn Ḥazm Alandalusī*, p. 62.

[534] *Muḥāḍarat al-ʾAbrār*, I, p. 87.

[535] D'après le texte de cette investiture rapporté par Ibn Bībī, nous remarquons que la *futuwwa* d'Al-Nāṣir avait aussi bien une dimension sacrée et spirituelle que politique. Dans ce texte, il s'agit de l'honorable et sainte *futuwwa (sharīfa, muqaddasa)* qui est à la hauteur des *mawāqif nabawiyya, ʾimāmiyya al-ṭāhira, al-zākiyya, al-nāṣira li-dīn Allāh*. Le *fatā* devait respecter tous les commandements de Dieu, selon le Coran. Voir Ibn Bībī, p. 212-222.

672/1274), le disciple par excellence du Sheikh, qui hérita de cette tâche.[536]

Nous ne prétendons pas avoir cerné le sujet du politique et du *taṣawwuf* dans la doctrine akbarienne.[537] Le sujet en lui-même est beaucoup plus complexe. Selon le Sheikh, ce n'est qu'à la fin des temps que le *fatā* du *bāṭin* [(caché), nous aurons l'occasion d'y revenir] deviendra le calife. Avant lui, le Mahdī, qui appartient aux *'āl al-bayt*, viendra avec ses ministres, les *fityā*[538], pour préparer son arrivée.

Cela ne devrait pas laisser supposer une tendance shī'īte « cachée » chez notre Sheikh comme certains pourraient le croire. Certes, l'influence du Sheikh sur des auteurs iraniens shī'ītes et non shī'ītes est incontestable.[539] De nombreux traités inspirés des écrits du Sheikh al-Akbar sur la *futuwwa* ont paru en Iran, où ce sujet a trouvé un écho et pris une dimension politique importante. Henry Corbin, qui s'est intéressé au monde shī'īte[540] , remarque que la « *futuwwa* semble connaître un regain d'intérêt en Iran »[541]. Nous trouvons bon nombre de traités

---

[536] Voir Claude Addas, *Ibn 'Arabī*, pp. 267-269.

[537] Voir le texte de M. Chodkiewicz, « The esoteric foundations of political legitimacy in Ibn 'Arabī », dans *Muḥyiddin Ibn 'Arabī : a commemorative volume*, S. Hirtenstein, pp. 190-196.

[538] Ces *fityā* correspondent, d'après notre Sheikh, aux dormants de la caverne. Voir le chapitre 366 des *Futuūḥāt* qui concerne la sourate *La Caverne*.

[539] 'Umar Ibn 'Isā, dans une thèse inédite soutenue à la Sorbonne en 1997, intitulée *L'Ere de l'homme parfait : l'école d'Ibn 'Arabī en Iran aux XIIIe et XIVe siècles. Les transmetteurs et la doctrine*, démontre l'influence du Sheikh sur les grands écrivains shī'ītes.

[540] Voir son œuvre En islām iranien, aspects spirituels et philosophiques : Le shīisme duodécimain (I) ; Suhrawardī et les Platoniciens (II) ; Les Fidèles d'amour : shīisme et soufisme (III) ; L'Ecole d'Isfahan : l'école shaykhie, le douzième imām (IV).

[541] Voir Henry Corbin, « Le douzième imām et la chevalerie spirituelle », dans *En islām iranien*, livre VII, tome IV.

sur la *futuwwa* : *Rasā'il javānmardān*, par exemple, les *Rasā'il* de Qāshānī[542] disciple du Sheikh, ou, plus tard, celles de Hosayn Kāshfī (910/1504).

Pour des raisons liées à la recherche, nous avons préféré mettre l'accent sur l'aspect essentiel initiatique de la *futuwwa* dans la doctrine du Sheikh. Quant à l'influence de son enseignement sur le domaine politique, où l'on rencontre des points de divergence et de convergence avec le monde shī'īte, nous en remettons la réflexion à une autre occasion.

[542] *Tuhfat al-ikhwān fī khaṣā'iṣ al-fityān.*

II
La dimension particulière *(khāṣṣ)* de la *futuwwa*

A. La *futuwwa* des créatures

Dans le chapitre 42 des *Futūḥāt*, qui constitue une introduction générale au sujet de la *futuwwa* et des *fityān*, le Sheikh al-Akbar nous annonce, discrètement comme à l'accoutumée, qu'il s'apprête à dévoiler ce qu'il considère comme la quintessence de la *futuwwa* et « la racine sur laquelle pousse celle-ci » *(al-aṣl al-lladhi ya'ulu 'alayhi)*[543]. A propos des *makārim*, il renvoie le lecteur à la *Risāla* qu'il a déjà adressée à un ami.[544] Les *Futūḥāt*, elles aussi, traitent en détail des *makārim* dans les cent seize chapitres du *Faṣl al-mu'āmalāt (Des comportements)*. Le Sheikh respecte l'ordre et la structure agréée par la plupart des auteurs des livres de *adab* et surtout prévalent l'ordre et la structure, et d'une manière presque identique dans la Risāla de Qushairī

1. Trois notions fondamentales

Dans les trois chapitres des *Futūḥāt* consacrés à la *futuwwa* (42, 146 et 147), le Sheikh al-Akbar analyse le concept de *futuwwa*. Et cette analyse, pour se trouver dissimulée au milieu d'un exposé d'ordre plus général, n'en est pas moins systématique et complète. On peut y relever trois notions fondamentales.

---

[543] *Fut.*, I, p. 241.

[544] *Fut.*, I, p. 241 et IV, p. 459. Cette *Risāla* est signalée par O. Yaḥya (R6.745) mais est confondue par lui avec la « risāla » *Taḥḍīb al-akhlāq* qui est, en l'occurrence, du chrétien Yaḥya Ibn 'Adiyy.

a. Vigueur et puissance (quwwa)

« Celui qui n'a pas de vigueur n'a pas de *futuwwa* » *(man lā quwwa lahu lā futuwwa lahu)*[545], pose d'abord le Ṣheikh, en écho au dicton préislamique : « Celui qui n'a pas de pouvoir *(qudra)* n'a pas de longanimité *(ḥilm)*. » La *futuwwa* ne souffre pas de faiblesse.

Dans l'acception classique du terme, la *futuwwa* s'étend, chez l'homme, de la maturité sexuelle *(ḥulum)* à l'âge de 40 ans. C'est une période de vigueur qui s'insère entre deux autres de faiblesse : l'enfance et la vieillesse. La différence entre ces deux sortes de faiblesse, note le Sheikh, c'est que la première est mouvementée, elle représente la vie, et que la seconde, caractérisée par la paix et la pondération, s'apparente à la notion de *waqār* (gravité majestueuse, compagne de la canitie), dont nous aurons l'occasion de reparler.

Pour qu'il puisse se montrer bienfaisant et généreux envers l'ennemi, le *fatā* doit être doué de force *(quwwa)*. Le Sheikh observe qu'Allāh a rapproché dans le Coran les noms Al-Razzāq (Celui qui assure la subsistance)[546], Dhū al-Quwwa (Le Tout-Puissant), et Al-Matīn (Le Solide). En effet, lorsqu'Il continue à pourvoir aux besoins du mécréant *(kāfir)*, dont le *kufr* est pourtant non-reconnaissance même de la grâce divine (ce qui mériterait en principe la suspension des dons), c'est en vertu de Sa puissance et de Sa vigueur. Allāh n'y est pas obligé. Mais Il est puissant et, comme il sied à Sa puissance : aux créatures leur *rizq* (subsistance).

La vigueur-puissance a des degrés. La *futuwwa* est le plus élevé d'entre eux. Si Allāh renforce les noms Al-Razzāq, Dhū al-

[545] *Fut.*, I, p. 244.
[546] Gimaret, *Les Noms divins*, pp. 397-401.

Quwwa par Al-Matīn, c'est pour porter la notion de puissance à son degré extrême, explique le Sheikh.[547]

La foi embrasse ce degré éminent de vigueur. Allāh a fait le croyant plus fort que l'air, l'élément le plus fort de la nature. Le Sheikh cite le *ḥadīth* prophétique du dialogue entre Allāh et les anges. Ceux-ci demandent à Dieu s'Il a créé quelque chose de plus fort que le vent. Allāh répond par l'affirmative : l'homme croyant qui fait l'aumône de la main droite à l'insu de la main gauche est plus fort que le vent...[548] Mais la vigueur des *fityān*, conclut le Sheikh, est avant tout orientée contre leur *nafs*. Elle leur permet de réfréner leur orgueil, leur *hawā* (passion) et leur désir d'être flattés.[549]

b. Science ('ilm)

La maîtrise de la totalité des *makārim* étant la condition d'accès à la *futuwwa*, le *fatā* doit posséder une connaissance qui lui permettra de savoir comment, quand et avec qui user de ces *makārim*. Ibn 'Arabī affirme à ce propos que « les *fityān* sont des gens d'une science abondante » *(ahl 'ilm wāfir)* et que « celui qui se prétend *fatā* sans détenir cette science, sa prétention est un mensonge. Il sera aussitôt dévoilé et exposé à l'opprobre ». On ne peut appeler quelqu'un *fatā*, poursuit-il, que s'il maîtrise la science des mesures *(maqādir)* de l'univers et celle de la Présence divine *(ḥaḍra)*. Le *fatā* est donc capable de traiter chaque chose selon sa mesure *(qadr)*. Mais aussi de savoir ce qui doit être avancé ou retardé, à qui le respect est dû (aux plus vieux), à qui la miséricorde (aux plus jeunes), et envers qui il doit faire preuve d'abnégation (envers ses semblables).[550]

---

[547] *Fut.*, I, p. 243.
[548] *Fut.*, I, p. 241.
[549] *Fut.*, I, p. 243.
[550] *Fut.*, I, p. 242.

Il est évident que pour le Sheikh la science du *fatā* est la gnose. « Les *fityān* sont ceux qui possèdent les plus subtiles des sciences *(khafāyā al-'ilm)*[551]. Ils sont, sur les pas du Compagnon Ḥudhayfa Ibn al-Yamān, dans la science du Secret *(sirr)*.[552] »

c. Abnégation et préférence d'autrui ('Īthār)

Si la puissance et la science sont des conditions préalables à la *futuwwa*, l'abnégation en est la quintessence et l'origine *(aṣl)*.[553] Préférer les autres à soi-même est une preuve de la générosité la plus parfaite. Le Sheikh explique : « Il y a plusieurs sortes *(ḥaḍrāt)* de dons *('aṭā')* qui correspondent aux Noms divins. Le *wahhāb* consiste à ne donner que pour l'effet de la grâce. Il s'agit d'un don gratuit, pour la face d'Allāh, sans que remerciements ou récompense soient attendus en retour. Le *karam* consiste à répondre à une demande. Le *jūd*, au contraire, anticipe toute demande. Le *sakhā'* consiste à donner selon le besoin. Quant au *'īthār* (abnégation), c'est le fait d'offrir ce dont on aura soi-même besoin. » C'est, nous dit le Sheikh al-Akbar, la plus haute forme de don et elle appartient en propre aux *fityān*.[554]

Dans les contradictions de ce bas monde, nul être humain ne peut satisfaire tous les êtres et, partant, nul ne saurait être un *fatā* pour tous. Si un homme agit en *fatā* envers 'Umar et que Khālid n'aime pas 'Umar, cet homme ne sera pas tenu pour *fatā* par Khālid. Comment résoudre cette contradiction, se demande notre Sheikh ? Dans une telle situation, le *fatā* est celui qui préfère *(yu'thir)* l'ordre de son Créateur à sa propre *hawā* (passion). Il n'associe personne à son Maître. Sa servitude *('ubūdiyya)* est à

---

[551] *Fut.*, I, p. 241.
[552] *Fut.*, II, p. 584.
[553] *Fut.*, II, p. 233.
[554] *Fut.*, IV, p. 263.

Lui seul. Il ne prête pas attention au mécontentement des hommes.

Ce Maître (Allāh) a fixé les limites et les décrets par un ordre divin *('amr 'ilāhī)* signé, porté par un messager dont l'authenticité est attestée, et accompagné d'une communication *(mushāfaha)* de vive voix, écrit le Sheikh. Cet ordre, c'est la *sharī'a* ; la signature, le Coran ; le messager, Gabriel ; et le portier *(ḥājib)* qui recevra le messager et le message est le Prophète Muḥammad, ou tout autre prophète du temps de sa prophétie. Le *fatā* est donc celui qui suit le décret divin.[555]

Cette soumission, observe Ibn 'Arabī, élèvera le rang du *fatā* : car en préférant l'ordre d'Allāh au sien, en se soumettant à ses décrets, en agissant selon le Coran et la *sharī'a* et en suivant l'exemple du Prophète, il devient Son *khalīfa* ou *nā'ib* (représentant, vicaire). Le Créateur étant sage, le *khalīfa* d'Allāh l'est nécessairement aussi. Ses paroles et ses gestes ne sont pas vains. Il renvoie au verset (27 :38) : « ***Allāh n'a point créé le monde (le ciel et la terre) en vain.*** » Les actes du *fatā* ont pour lieu l'isthme entre la terre et le ciel. Allāh, Le Sage, est son ouïe et son action. Son immobilité, son inactivité et son repos *(sukūn)* procèdent d'une sagesse divine qu'il puise dans cet isthme qu'est son âme.[556]

En résumé, la concomitance des trois notions de vigueur, science et abnégation est nécessaire pour qu'il y ait *futuwwa*. Si les *makārim* sont le but et la quintessence de celle-ci, une sagesse divine est nécessaire pour que le *fatā* puise dans ces *makārim*. Elle se trouve au confluent des deux océans, *barzakh* du ciel et de la terre de sa *nafs*. Pour puiser dans ce *barzakh*, il doit disposer de la vigueur qui lui permettra de combattre son *hawā* (et

[555] *Fut.*, I, p. 242.
[556] *Fut.*, I, p. 242.

ses ennemis), de la générosité et de l'abnégation qui lui feront préférer l'ordre d'Allāh à ses propres désirs.

La complémentarité des notions de servitude *('ubūdiyya)* et de maîtrise *(siyāda)* va de soi : la soumission absolue à l'ordre divin, forme suprême d'abnégation envers le Créateur, exige du *fatā* la maîtrise de ses passions *(hawa)*. Ce dernier devient alors maître de sa *nafs* (ou, littéralement, son propre maître), se mettant au service des autres en tant que *khalīfa*. Ceux qui y parviennent, dit Ibn ʿArabī, sont des « sultans sous l'apparence d'esclaves »[557]. *Khādim al-qawm sayyiduhum* (le serviteur d'un groupe est son maître), notre Sheikh inverse le proverbe arabe (le maître d'un groupe est son serviteur) faisant entendre que la servitude est la maîtrise. Il dit : « Celui qui a réalisé la station de serviteur *(al-ʿabd al-khāliṣ)* est celui dont la servitude est la maîtrise.[558] »

Pour conclure, on pourrait dire que le *fatā karīm* (maître-serviteur), soumis à l'ordre de son Créateur et au service des créatures, est un chevalier. Son cheval est la sagesse divine. Son épée la vigueur. Et la belle vertu *(khuluq)* est son manteau *(khirqa)*.

B. La *futuwwa* du Créateur : l'abnégation absolue

1. L'existence comme manifestation de la *futuwwa* divine

L'existence *(wujūd)* émanant de la générosité divine *(jūd)*, la *futuwwa* elle aussi procède de source divine. Aussi le Sheikh al-Akbar peut-il parler de *futuwwa* divine *(al-futuwwa l-*

[557] *Fut.*, I, p. 243.
[558] *Fut.*, I, p. 244.

ʾilāhiyya)[559] bien que le mot *fatā*, comme il le fait lui-même observer, ne figure pas parmi les Noms divins. Il s'agit plutôt d'un attribut divin *(naʿt)* qui en implique le sens mais pas le nom.[560] Dans la Tradition prophétique, son statut *(ḥukm)* est présent dans le Coran, tout comme le nom *ʿārif* ne s'applique pas à Dieu bien que son sens rejoigne celui de *ʿālim* (connaissant) qui, lui, se trouve dans les listes traditionnelles des Noms divins.[561] La raison en est simple : la *futuwwa* est une forme d'abnégation, de renoncement. Or, Dieu, Le Riche (Al-Ġaniyy), n'a pas de besoins. Etant *ġaniyy ʿan al-ʿālamīn*, à quoi renoncerait-il ?

Dieu a préféré créer l'Univers pour les créatures plutôt que de le garder pour Lui seul. Il a créé les hommes afin qu'ils jouissent de l'existence et les a fait sortir du mal du néant *(sharr al-ʿadam)* en leur donnant la possibilité d'acquérir *(al-takhalluq)* les Noms divins et de s'en vêtir pour être dignes de devenir ses successeurs *(khalaf)*. Tel est le plus haut degré d'abnégation. Il est propre à Dieu. Dieu préfère l'homme à Lui-même. Nous voici à la source première de la *futuwwa*.[562]

2. Le voilement de la faveur *(satr al-minna)*

Sachant que la *minna* (le fait, de la part d'un bienfaiteur, de montrer son bienfait) gâche la grâce pour celui qui la reçoit, Allāh voile la gratuité de Ses dons en disant qu'en échange de ces dons l'homme devra L'adorer. Et le Sheikh de rappeler le verset « ***Je n'ai créé les djinns et les hommes que pour qu'ils M'adorent*** »[563], verset qui témoigne, selon lui, de cette *futuwwa*

[559] *Fut.*, II, p. 232.
[560] *Fut.*, II, p. 231.
[561] *Fut.*, II, p. 232.
[562] *Fut.*, II, p. 232.
[563] Cor., 51 :56.

divine : Il a sorti les créatures du mal du néant afin qu'elles se réjouissent du délice de l'existence, les préférant à Lui-même.[564]

Nombreux sont les exemples de cette *futuwwa* divine. D'après notre Sheikh, et suivant le récit prophétique *(khabar nabawī)* de Moïse, Dieu a créé toute chose pour nous et nous a créés pour Lui. Pour éviter la *minna*, Il dit que toute chose célèbre Sa gloire.[565]

Une autre manifestation éclatante de la *futuwwa* divine nous parvient à travers un *ḥadīth qudsiyy* : « J'étais un Trésor caché et J'ai voulu Me faire connaître, aussi ai-Je créé le monde. » Le fait pour Dieu de dire que la création fut de Sa part un acte de désir et donc d'amour (le désir de se faire connaître) est un acte de *futuwwa*, explique notre Sheikh. Il s'agit encore une fois de voiler le bienfait envers l'homme (l'être aimé) en lui accordant la *'izza* (fierté divine) et en partageant les vertus *(makārim)* avec Lui. Chose qui devrait inciter l'homme à adopter en retour la *futuwwa* et les *makārim*, conclut-il.[566] L'homme doit remercier Allāh en dévoilant Ses grâces. Le *fatā* est nécessairement reconnaissant *(shakūr)*. Il ne nie ni ne cache *(yakfur*, même racine que mécréant, *kāfir)* les grâces d'Allāh. Rappelons le verset : « ***Et quant au bienfait de ton Seigneur, proclame-le***.[567] » Proclamer, c'est dévoiler et remercier.

La *futuwwa* d'Allāh consiste donc à donner aux hommes les grâces et les dons dont dépend l'existence même : « Si Dieu n'était pas généreux, tu serais resté dans le néant.[568] » De cette générosité, Il est descendu parmi nous. Il s'est mis dans le besoin pour accepter la générosité des hommes. « C'est Sa générosité même qui te permet d'être généreux envers Lui *(fa bi-*

---

[564] *Fut.*, II, p. 232.
[565] Cor., 17 :44 et *Fut.*, II, p. 232.
[566] *Fut.*, II, p. 232.
[567] Cor., 93 :11.
[568] *Fur.*, IV, p. 253.

karamihi takarramta 'alayhi). Il S'est attribué la maladie, la famine, la soif afin d'accepter les dons, les prêts et la charité de Ses serviteurs-adorateurs *('ibād)*. C'est parce qu'Il est généreux qu'Il a accepté leur générosité.[569] Le Sheikh cite ici un autre *ḥadīth qudsiyy*[570] dans lequel Allāh reproche au serviteur de ne pas L'avoir visité quand Il était malade, de ne pas Lui avoir donné de quoi manger et boire quand Il avait faim ou soif. Le serviteur s'étonne : « Comment peux-tu avoir faim et soif, mon Dieu ? » Et Allāh de répondre : « Untel était malade et tu ne lui as pas rendu visite, Untel avait faim et tu ne lui as pas donné à manger.[571] » Quant au prêt, le Sheikh mentionne le verset « ***Quiconque prête à Allāh de bonne grâce*** »[572], et encore « ***Et faites à Allāh un bon prêt*** »[573]. Si Allāh accepte les prêts de ses serviteurs, c'est par générosité.

La *futuwwa* divine réside dans les dons et les grâces qu'Allāh dispense aux *'ibād* et dans le voilement de la *minna*. La *futuwwa* de l'homme réside dans sa reconnaissance envers les grâces dispensées par son Créateur, en rendant celles-ci manifestes. La futuwwa consiste *in fine* à faire apparaître les grâces et les dons gratuits d'Allāh, à dévoiler le fait qu'Il en est le dispensateur *(iẓhār al-'āṭā' wa l-minan wa satr al-minna wa l-imtinān)*[574].

3. La prohibition divine, don du Généreux

Comment comprendre, du point de vue de la *futuwwa*, la douleur et l'interdit imposés par Allāh, Le Généreux ? Pour l'auteur des *Futūḥāt*, douleur et interdit n'existent pas, car l'existence, en réalité, n'est que don : « Par la réalisation

[569] *Fut.*, IV, p. 253.
[570] Parallèle à Mt. 25, 36.
[571] Muslim, *Ṣaḥīḥ, Birr*, 43.
[572] Cor., 2 :245.
[573] Cor., 5 :12.
[574] *Fut.*, II, p. 232.

(*tuḥaqquq*) qui ne contient pas de mystère pour les gens réalisés, il n'y a pas de prohibition mais des dons éternels qui ne s'épuisent pas (*ʿaṭāʾ sarmad*), et une abondance continuellement jaillissante (*fayḍ dāʾim*).[575] [...] Regarde bien la prohibition, mon frère, tu trouveras quelle est l'essence même du don.[576] » Les dons d'Allāh sont comme la lumière du soleil qui se répand partout de la même manière et de la même intensité. C'est la différence de luminosité des objets et leurs diverses aptitudes à contenir la lumière qui sont causes des différentes intensités de la lumière, pas la lumière elle-même. De façon semblable, c'est la prédisposition des hommes qui fait qu'ils acceptent les dons d'Allāh qui jaillissent et se répandent sur toutes les créatures.[577] Si l'homme examine bien sa condition, il comprendra que la prohibition n'existe pas. Le *wujūd* (existence) est le *jūd* (générosité) même. La générosité divine exclut la prohibition.[578] Dans le chapitre 558 des *Futūḥāt* sur les Noms divins et leurs « présences » (*ḥaḍarāt*), nous rencontrons le double nom *al-Muʿṭī - al-Māniʿ* en une seule de ces « présences » : celle du don et de la prohibition.[579]

4. Le cœur du croyant : source divine de la *futuwwa* humaine

Que la *futuwwa* (générosité) d'Allāh soit l'origine et la source de la *futuwwa* de l'homme va de soi pour Ibn ʿArabī puisque le cœur du croyant est la demeure de Dieu, comme l'indique le fameux *ḥadīth qudsiyy* : « Le ciel et la terre ne peuvent Me contenir, mais le cœur de Mon serviteur-adorateur Me

---

[575] *Kitab al-quṭb*, p. 2.
[576] *Fut.*, IV, p. 309.
[577] *Kitāb al-quṭb*, p. 3.
[578] *Fut.*, IV, p. 310.
[579] *Fut.*, IV, p. 309.

contient. » Ce cœur[580] est le vignoble *(karm)* qui contient le *karīm* (Dieu). « Si tu le renverses *(qalabtahu,* même racine que *qalb,* cœur), tu trouveras Dieu, Le Vrai (Al-Ḥaqq), car Celui-ci est l'intérieur *(bāṭin)* du croyant. Le *karm* est le cœur du croyant et c'est dans cette perspective que le Prophète, jaloux à l'idée que le mot *karm* puisse signifier autre chose que le cœur du croyant qui contient Le Karīm, a interdit l'usage du mot *karm* pour désigner la vigne, comme c'était le cas durant la *jāhiliyya*.[581]

Le Coran même descend dans le cœur du croyant, sa descente est la descente même de Dieu. « Ainsi, Dieu (Al-Ḥaqq) parle à son serviteur dans son « secret » *(sirr,* son cœur). D'où l'expression : *ḥaddathanī qalbī 'an rabbī* (mon cœur m'a parlé de ce dont Dieu lui a parlé). C'est-à-dire sans intermédiaire, interprète le Sheikh al-Akbar.[582]

La présence de Dieu – lumière du ciel et de la terre – ainsi que le Coran – lumière qui chasse les ténèbres[583] dans le cœur du croyant – explique le principe de l'homme-lumière, ce croyant qui marche en Dieu parmi les gens, à leur insu.[584] Le principe de lumière dans l'enseignement du Sheikh al-Akbar, comme chez d'autres, soufis ou non, est étroitement lié au principe de lumière muḥammadienne *(nūr muḥammadī)*[585], flambeau de la *futuwwa* et de la *nubuwwa* (prophétie).

---

[580] Voir Geneviève Gobillot et Paul Ballanfat, Le coeur et la vie spirituelle chez les mystiques musulmans. Maurice Gloton, Le secret du cœur selon l'islam. Dans Connaissance des religions, numéro 57, 58, 59, 1999.

[581] *Fut.*, IV, p. 253.

[582] *Fut.*, III, p. 94.

[583] *Fut.*, III, p. 94.

[584] *Fut.*, IV, p. 312.

[585] Voir la quatrième partie de *Sceau des saints* sur la Réalité muḥammadienne.

C. *Futuwwa* et *nubuwwa* (prophétie)

Le langage du soufisme est un langage d'enchaînements où toute chose mène à une autre pour finalement parvenir à la source. La Voie même se transmet par une chaîne *(silsila)* qui parcourt le temps, l'espace et les individus pour conduire enfin à la source de la lumière divine : Muḥammad, l'aimé de Dieu, lumière du croyant dont le *khuluq (futuwwa)* est le Coran, et avec qui Dieu a scellé la prophétie.

Les deux notions de*futuwwa* et de *nubuwwa* sont couplées. Si l'on suit la *futuwwa,* elle nous mènera à la prophétie et vice-versa. Toute étude de la prophétie mène aussi nécessairement à l'étude des *makārim.* Le Sheikh peut ainsi parler des « indices des *makārim* et de la *futuwwa* » qui se succèdent dans l'épreuve de la prophétie.[586]

Cette vision n'est pas propre au Sheikh al-Akbar. Des siècles auparavant, Ḥakīm Tirmidhī (285/898) écrit : « Le Prophète, par qui Allāh a scellé la prophétie, avait pour mission de ressusciter et de revivifier *(iḥyā')* la*futuwwa* et d'établir la *murū'a.*[587] » Des exemples des *makārim (futuwwa)* de ce dernier se trouvent rapportés dans maints ouvrages d'*adab* et de *sīra.*

Si la *futuwwa* comporte un sens général de *makārim* et un autre particulier à la prophétie comme nous l'avons constaté, nous pouvons dire aussi que la prophétie, à son tour, comporte un sens général de *futuwwa* en tant qu'expression des *makārim* et un sens particulier lié au *fatā* comme cœur et lumière muḥammadienne du croyant et comme source de gnose.

---

[586] *Rūḥ,* p. 4.
[587] Tirmidhī, *Bayān al-farq,* p. 102.

D. Le Prophète, « Maître des Envoyés » (*sayyid al-mursalīn*), ou le *fatā al-fityān*

Le Prophète est le *fatā* par excellence *(khayru fatā)*[588]. Tous les musulmans, soufis ou non, le tiennent pour tel. Il est le modèle *(uswa)* de tous les croyants. A lui seul appartient la parfaite *futuwwa*, écrit Qushayrī.[589] Cela étant dit, tous les prophètes de la Tradition sont des *fityān :* Abraham, Joseph, Moïse, Jésus... Dans le contexte de la *ḥaqīqa muḥammadiyya*, on pourrait dire qu'il s'agit des Envoyés *(fityān)* et de leur *fatā (sayyid al-mursalīn)*. Un témoignage révélateur nous parvient à travers la réponse donnée par un inconnu, et souvent rapportée dans les livres d'*adab* et de *taṣawwuf*, à la question « qu'est-ce que la *futuwwa* ? » : « C'est l'*i'tidhār* (demande de pardon) d'Adam, le *ṣalāḥ* (piété) de Noé, le *wafā'* (fidélité aux engagements) d'Abraham, la sincérité *(ikhlāṣ)* de Moïse, la patience *(ṣabr)* de Job, les larmes (crainte et regrets) de David, et la générosité *(karam)* de Muḥammad, que la paix soit sur lui, la compassion *(ra'fa)* d'Abū Bakr, la ferveur *(ḥamiyya)* de 'Umar, la pudeur *(ḥayā')* de 'Uthmān et la science *('ilm)* de 'Alī.[590] »

L'idée que la nature du Prophète rassemble en synthèse les multiples attributs singularisés par chacun des prophètes antérieurs constitue la clé de l'enseignement du Sheikh al-Akbar. Le Prophète, par rapport aux autres prophètes, est comme le Coran par rapport aux autres livres sacrés ; comme le Nom d'Allāh par rapport aux autres Noms divins ; comme la lettre *alif* par rapport aux autres lettres de l'alphabet ; comme le jour du vendredi par rapport aux autres jours de la semaine ; le mois de ramaḍān par rapport aux autres mois de l'année ; la nuit du Destin (nuit du 27) par rapport aux autres nuits du mois du ramaḍān. C'est la notion de *waḥda* (l'Un qui rassemble

[588] *Fut.*, IV, p. 140.
[589] Qushayrī, *Risāla*, p. 226.
[590] Sulamī, *Uṣūl al-malāmatiyya*, p. 154.

le Tout) par rapport à la multiplicité *(kathra)* dans le cadre d'une seule Réalité *(ḥaqīqa)* – celle de Muḥammad.

Toute l'expérience soufie est gouvernée par ce principe. L'homme est continuellement dans l'un ou l'autre des deux états suivants : l'unicité ou la multiplicité. L'initié *(sālik)* s'engage dans la Voie dans l'espoir de prendre connaissance et conscience de ces états.

Dans le récit de son ascension, le Sheikh al-Akbar nous décrit son état lorsqu'il atteint la station des plus hauts *(rafā'if)*, qu'il se trouve envahi de lumière au point de devenir lui-même lumière. Alors, il s'adresse à Dieu : « Mon Dieu, les signes sont disloqués, éparpillés. » Nous devons entendre par là que le Sheikh s'est trouvé dans la multiplicité de son être. Le Sheikh poursuit : « A cet instant, Dieu fit descendre sur moi le verset ***'Dites : nous croyons en Allāh et en ce qui nous a été révélé et en ce qui est descendu vers Abraham et Ismaël et Isaac et Jacob et les tribus et en ce qui a été donné à Moïse et Jésus, et en ce qui a été donné aux prophètes venant de leur Seigneur ; nous ne faisons aucune distinction entre eux, et à Lui nous sommes soumis***[591] . » Le Sheikh explique : « En me donnant ce verset, Il me donna tous les versets et m'en fit une clé pour toutes les sciences. » Le Sheikh conclut : « Je sus alors que j'étais l'ensemble de ceux qu'il m'avait mentionnés, que c'était là la bonne nouvelle *(bushrā)*, que j'avais la station muḥammadienne et que j'héritais d'eux tous, rassemblés en Muḥammad.[592] »

L'image que donne le Sheikh pour éclairer la relation entre le prophète Muḥammad et tous les autres prophètes dans le contexte de la *ḥaqīqa muḥammadiyya* est celle des portiers. Chaque prophète est le portier *(ḥājib)* par lequel sa *'umma* (son peuple) accède à Allāh. Muḥammad est le portier des portiers *(ḥājib*

[591] Cor., 2 : 136.
[592] *Fut.*, III, p. 350.

Qushayrī. « Il préférera *(yu'thir)* sa *'umma* à sa propre *nafs*.[596] » Pour cette même raison, Ibn al-Mi'mār, dans son *Kitāb al-futuwwa,* souligne la *futuwwa* du Prophète en le nommant : *fatā al-fityān*.[597] ou *Khayr fatā* [le plus parfait- (meilleur) *fatā*)] comme le nomme le Sheikh al-Akbar[598].

Il s'agit d'un acte d'abnégation unique en son genre. Le Prophète devancera sa *'umma* pour intercéder en sa faveur auprès d'Allāh. Le Qāḍī 'Iyāḍ (544/1149), dans son *Shifā*, interprète le verset : « ***Avertis les gens et annonce la bonne nouvelle aux croyants qu'ils ont auprès de leur Seigneur une préséance méritée (qadam ṣidq).***[599] » Littéralement, *qadam* signifie pied, dérivé du mot *qadama* (devancer). Le Qāḍī écrit : « C'est Muḥammad - la paix soit sur lui. Il intercédera pour eux.[600] »

F. *Futuwwa, nubuwwa* et *niyāba* (lieutenance) : le maintien de la Révélation par la *futuwwa*

Nous pensons que c'est dans cette station louée *(maqām maḥmūd)* du Prophète que doit être cherchée la clé de l'énigme que constitue, chez le Sheikh al-Akbar, la notion de *futuwwa* réservée à la prophétie. La mort du Prophète annonce la clôture de la prophétie puisque Muḥammad est « Sceau des prophètes ». Mais c'est par cette *futuwwa* même qu'il veillera à ce que le monde ne soit jamais dépourvu d'un héritier *(khalīfa)*, dont la fonction sera celle d'un pôle autour duquel l'univers continuera de tourner, et par qui la sainteté *(walāya)*, les *makārim* et la gnose seront réservés et transmis.

---

[596] Qushayrī, *Risāla*, p. 226.
[597] Op. cit., p. 141.
[598] *Fut*, IV, p. 140.
[599] Cor., 10 :2.
[600] Qāḍī 'Iyāḍ, *Shifā*, p. 77.

L'arrêt de la prophétie n'a donc pas pour effet une coupure avec le ciel : c'est par la *futuwwa* que la continuité entre le Créateur et Sa création sera maintenue : « Le temps de la *risāla* (mission) et de la prophétie est terminé, mais la Révélation continue par la voie de la *futuwwa (wa baqiya al-waḥī futuwwa)*. »[601] C'est un certain *fatā* qui a transmis la science au Sheikh al-Akbar.[602] *Fatā* lui-même, il la transmet à son tour, dans les *Futūḥāt*.

Pour Ibn 'Arabī, *futuwwa* et *nubuwwa* vont de pair. En l'absence de cette dernière, la *futuwwa* s'y substitue. Le *fatā* est un vicaire *(khalīfa)*. Parmi les conditions nécessaires à la réalisation du statut de *fatā*, il y a le fait que celui-ci doit être conscient de la noblesse de sa station, de son pouvoir royal *(ṣaltāna)*, et du fait qu'il est le *nā'ib* (substitut) d'Allāh parmi Ses serviteurs et son *khalīfa* dans son pays.[603] On pourrait bien considérer que la mission du *fatā* telle que l'entend le Sheikh al-Akbar est celle de représentant de l'esprit muḥammadien. Les prophètes étaient ses *nuwwāb* (pluriel de *nā'ib*) lorsqu'il était esprit avant sa naissance.[604] Après sa mort, la Révélation demeure par la voie de la *futuwwa*, protégée par son pôle. Voire ses pôles. Le Sheikh al-Akbar parle d'un pôle principal de la *futuwwa* qu'il nomme la « polarité » *(quṭbiyya)*, et déclare que celle-ci appartient à Abraham. C'est autour de ce dernier que tourne l'orbite de la *futuwwa*.[605] Cependant, il parle ailleurs des pôles *(aqṭāb)* dont il promet de révéler les secrets.[606] Qui sont ces pôles ? Comment les détecter ? Et quels secrets détiennent-ils ?

Le *ḥukm* (juridiction) de leur *khilāfa* (lieutenance) peut s'étendre sur le monde extérieur *(ẓāhir)* et simultanément sur le

---

[601] *Fut.*, IV, p. 395.
[602] *Fut.*, I, p. 47.
[603] *Fut.*, I, p. 242.
[604] *Fut.*, I, pp. 243-244.
[605] *Fut.*, I, p. 243.
[606] *Fut.*, I, p. 241.

monde intérieur, caché *(bāṭin)*, comme dans le cas des quatre califes Abū Bakr, 'Umar, 'Uthmān et 'Alī. Ou dans le *bāṭin*, sans pouvoir apparent sur le monde extérieur, à l'instar d'Al-Sabtī, fils du calife Hārūn al-Rachīd ou encore d'Abū Yazīd al-Bisṭāmī. La plupart des pôles, écrit le Sheikh, sont de cette dernière catégorie.[607] Mais le fait que ce pouvoir soit caché n'exclut pas que son effet s'exerce sur le monde extérieur. Nous verrons plus loin que la manifestation même des *Futūḥāt* est un effet du *fatā bāṭin* sur le monde sensible. Et que c'est par sa *futuwwa* que leur auteur a pu acquérir et transmettre le contenu de ces « illuminations », de ces « conquêtes »...

[607] Voir M. Chodkiewicz, *Sceau*, pp. 121-122.

CHAPITRE V

Les deux pôles de la *futuwwa* : Abraham et Jésus

I
Abraham, sheikh de la *futuwwa*, pôle du *ẓāhir*

A. Abraham, le *sheikh fatā*

A l'image du jeune homme plein de vigueur qui brise les idoles adorées par sa communauté (« ***Nous avons entendu un jeune homme médire d'elle ; il s'appelle Abraham*** »[608]), répond une autre image d'Abraham : celle du vieux sage *(sheikh)*, du « patriarche », ancêtre de tous les musulmans [« ***et Il (Dieu) ne vous a imposé aucune gêne dans la religion, celle de votre père Abraham, lequel vous a déjà nommés musulmans*** »[609]]. Image que l'on retrouve lorsque sa femme, recevant la bonne nouvelle de la naissance d'Isaac, s'étonne : « ***Malheur à moi ! Vais-je enfanter alors que je suis vieille et que mon mari que voici est un vieillard ?***[610] »

Abraham est l'*imām* (guide), l'exemple à suivre. Dieu a ordonné aux musulmans d'adopter comme lieu de prière *(muṣallā)* le lieu où Abraham a prié, son *maqām*. C'est à lui et à son fils Ismā'īl que Dieu a confié la purification de Sa maison.[611] Il est le *waṣī* (mandataire) qui a fait de l'islām (« soumission ») un testament pour ses fils. « ***O mes fils, certes Allāh a choisi pour vous la religion : ne mourez donc point autrement qu'en soumis (muslimūn)***[612]. »

---

[608] Cor., 21 :60.
[609] Cor., 22 :78.
[610] Cor., 11 :71-72.
[611] Cor., 2 :124-125.
[612] Cor., 2 :132.

C'est à partir d'Abraham que la soumission à la volonté divine en tant que religion d'Allāh *(dīn)* est devenue l'héritage des croyants. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'invocation par laquelle les musulmans, à la fin de chaque prière canonique, demandent à Allāh de prier sur le Prophète Muḥammad « comme Tu as prié sur notre seigneur Abraham ».

Comme nous l'avons déjà signalé, le Sheikh al-Akbar discerne en Abraham le pôle de la *futuwwa*. A lui seul appartient cette polarité *(quṭbiyya)* « autour de laquelle sa station [la station de la *futuwwa*] tourne »[613]. De cette station *(maqām)* de la *futuwwa* et de son état *(ḥāl)*[614], il est le représentant. Il est le maître, le détenteur de la *futuwwa (ṣāḥib al-futuwwa)*.[615] Examinons maintenant les différents aspects de cette *futuwwa* abrahamique.

B. La notion de *waqār, shābb* et *shā'ib* : Abraham et Ibrāhīm

Pour expliquer l'état *(ḥāl)* de la *futuwwa*, le Sheikh al-Akbar rappelle l'histoire, souvent rapportée dans les livres d'*adab*, mettant en scène Abraham lors de l'apparition de ses premiers cheveux gris : « Lorsque Abraham, que la paix soit sur lui, vit apparaître le *shayb* (canitie), il s'adressa à Allāh : 'O Seigneur, qu'est ceci ?' Dieu répondit : 'C'est du *waqār*'. » Abraham dit alors : « Dieu, donne-moi plus de *waqār* » (prestance, décence, retenue, gravité). Le Sheikh al-Akbar commente : « C'est là l'état de la *futuwwa*.[616] »

Dans sa *Tadhkira*, Qurṭubī rapporte : « Au retour d'Abraham [après l'épisode de l'offrande de son fils], Sarah vit un poil gris dans la barbe de celui-ci, car il fut, que la paix soit

[613] *Fut.*, I, p. 243.
[614] *Fut.*, I, p. 241.
[615] *Fut.*, II, p. 231.
[616] *Fut.*, I, p. 241.

sur lui, le premier homme sur terre dont la barbe se teinta de gris. La chose déplut à Sarah. Elle lui montra ce poil et lui demanda de l'arracher. Il le contempla avec admiration et refusa de l'ôter. Alors l'ange de la mort, venant le saluer, lui dit : 'Que la paix soit sur toi, Ibrāhīm'. » Qurṭubī commente : « Son nom était Abram et Il l'augmenta du *hā'* qui, en langue syriaque, signifie 'honorer' et 'glorifier'. Abraham, heureux, dit : 'Je remercie mon Dieu et le Dieu de toute chose'.[617] »

Nous remarquons deux interprétations de la notion *shaybshā'ib* (homme aux cheveux gris) : l'une, positive, fait des cheveux gris une lumière *(nūr)* et une sagesse envahissant l'homme ; l'autre, négative, le signe annonciateur de la faiblesse, de la vieillesse et de la mort. « ***L'âge le plus vil, au cours duquel après avoir su, il en vient à ne plus rien savoir***.[618] » Le mot *waqār*, rappelle notre Sheikh, procède du *maṣdar* « *waqr* », dont le sens est « alourdissement » et « immobilité » dus à la faiblesse.[619]

Comment interpréter la réponse d'Abraham à Dieu ? Que l'on donne au mot *waqār* l'un ou l'autre de ses deux sens, cette réponse nous ramène à la *futuwwa*. Dans le premier cas, Abraham, en demandant un surcroît de lumière et de sagesse, fait acte de *futuwwa* car, selon le Sheikh al-Akbar, le *fatā* est nécessairement demandeur de sagesse : sa Voie est celle de la quête des Trésors, des secrets et des sciences subtiles et sacrées. Dans le deuxième cas – où les cheveux gris annoncent alors au jeune homme *(fatā)* sa fin et sa mort – la demande d'Abraham est bien aussi celle d'un *fatā* puisque, entièrement soumis à la volonté d'Allāh, il est prêt à affronter les difficultés de « l'âge le plus vil » pour aller à la rencontre de son Seigneur.

---

[617] Qurṭubī, *Tadhkira*, p. 63.
[618] Cor., 17 :70.
[619] *Fut.*, I, p. 241.

[illegible]

C. Abraham, le *khalīl Allāh* (« ami intime d'Allāh »)

Le surnom d'Abraham, « ami intime de Dieu », se trouve dans le Coran : « *Qui est meilleur en fait de religion que celui qui soumet son être à Allāh tout en se conformant à la loi révélée et en suivant la religion d'Abraham, homme de droiture. Et Allāh avait pris Abraham comme ami privilégié* [620] ».

Le mot *khalīl* (ami intime) vient du mot *khalla* qui évoque l'idée d'imprégnation, de fusion, d'incorporation. Comme le sel imprègne le pain[621], ou comme la nourriture imprègne le corps de celui qui la consomme[622]. Le *khalīl*, note le Sheikh al-Akbar, est celui qui comble la lacune (*khalla*, de même racine) de son ami.[623]Lorsque deux hommes ont partagé pain et sel (c'est le sens du mot *mumālaḥa*), il en résulte pour eux le devoir de se sacrifier l'un pour l'autre si nécessaire. Cette *mumālaḥa* envers Allāh implique de la part de ce dernier dévoilement *(kashf)* et preuve *(burhān)* à l'égard de l'homme, ainsi notre Sheikh fait-il une promesse de ne manger que du pain et du sel *(mumālaḥa)* jusqu'à ce qu'il voit le dévoilement et la preuve d'Allāh[624].

---

[620] Cor., 4 :125.
[621] *Fut.*, III, p. 271.
[622] *Fuṣūṣ*, p. 89.
[623] *Fut.*, II, p. 362.
[624] *Fut.*, III, p. 271.(en poésie)

La *khulla* (amitié intime) implique le partage de la même religion car l'homme suit la religion de son *khalīl*. C'est ce qu'affirme un *ḥadīth* où le Prophète invite l'homme à bien choisir son *khalīl*, puisqu'il devra suivre la religion *(dīn)* de ce dernier.

Le Sheikh al-Akbar interprète ici le mot *dīn* au sens d'habitude *(« al-dīn : al-ʿāda »)*, s'appuyant en cela sur le poète préislamique Imruʾ al-Qays, et corrobore son propos avec un autre *ḥadīth* : « L'homme suit les habitudes de son ami intime » *(al marʾ ʿalā dīn khalīlih)*[625].

Etant le *khalīl* d'Allāh, Abraham suit l'« habitude » (autrement dit, la coutume) d'Allāh : Allāh est généreux avec toutes les créatures sans exception, et ainsi est Abraham, l'ami d'Allāh.

Le Sheikh rapporte un autre récit traditionnel, celui de l'étranger descendu chez Abraham, et auquel celui-ci demande de se soumettre à l'unicité d'Allāh afin qu'il puisse lui offrir l'hospitalité. L'homme lui répond : « O Abraham, pour une bouchée, tu veux que j'abandonne la religion de mes ancêtres! » Allāh révèle alors à Abraham : « O Abraham, depuis soixante-dix ans, Je lui accorde sa subsistance *(rizq)* alors qu'il M'associe d'autres divinités, et toi, pour une bouchée, tu veux qu'il abandonne la religion de ses ancêtres ? » Abraham rattrape alors son visiteur et lui demande de revenir, sans lui poser cette fois de condition. L'homme, étonné, demande à Abraham la cause de ce changement. Et Abraham de lui faire part du reproche d'Allāh. L'homme, alors, se convertit.[626] Interrogé à ce propos, Abraham répond : « J'ai appris la générosité de mon Seigneur. Comme j'ai constaté qu'Il ne laisse pas périr ses ennemis, je fais

[625] *Fut.*, II, p. 363.
[626] *Fut.*, II, p. 363.

comme Lui. » C'est alors qu'Allāh révéla à Abraham : « Tu es mon *khalīl*.[627] »

Celui qui aspire à la station abrahamique de la *khulla* afin de devenir le *khalīl* d'Allāh Al-Raḥmān se trouvera tôt ou tard devant une situation paradoxale, nous fait observer le Sheikh : comment subvenir aux besoins des ennemis d'Allāh quand Allāh Lui-même dit : « ***Ne prenez pas pour allié mon ennemi et le vôtre, leur offrant l'amitié alors qu'ils ont nié ce pour quoi vous croyez en Allāh.***[628] »[629]

Le seul moyen de sortir de ce paradoxe, dit le Sheikh, est de pratiquer la bienfaisance *(iḥsān)* envers toutes les créatures (le croyant et le mécréant, l'obéissant et le rebelle), mais à leur insu, sans qu'ils sachent d'où ni de qui provient cet *iḥsān*.[630] À ce sujet, rappelons le *ḥadīth* prophétique : « Sa main gauche ne devrait par savoir ce que sa main droite a donné.[631] »

Le Sheikh al-Akbar encourage le lecteur-*murīd* à suivre cette méthode (le voilement de la bienfaisance) et écrit : « J'ai moi-même entrepris et goûté cette méthode. Elle est facile et douce, rien ne ressemble à la joie qu'elle provoque chez celui qui la pratique.[632] » Il poursuit : « Si l'homme n'a rien à offrir dans l'ordre matériel apparent, son offrande peut être du domaine spirituel – une prière ou une invocation.[633] »

La *khulla*, *futuwwa* d'Abraham, participe, on le voit, du nom Al-Raḥmān, ce qui explique qu'il soit souvent fait mention

---

[627] *Fut.*, II, p. 362.
[628] Cor., 60 :1.
[629] *Fut.*, II, p. 363.
[630] *Fut.*, II, p. 363.
[631] Bukhārī, *'adhān*, 36, *zakāt*, 13, *ḥudūd*, 19. Tirmidhī, *sunan*, *ṣifat al-janna*, 25.
[632] *Fut.*, II, p. 363.
[633] *Fut.*, II, p. 363.

d'Abraham comme *khalīl Al-Raḥmān*. Le nom Al-Raḥmān revêt un sens général par rapport au nom Al-Raḥīm qui, lui, représente la miséricorde au sens particulier *(khāṣṣ)*. Nous trouvons ainsi l'expression : *Raḥmān al-dunyā wa l-'ākhira wa Raḥīm al-'ākhira* (Raḥmān de ce bas monde et de la vie future, et Raḥīm de la vie future)[634]. De par Son nom Al-Raḥmān, Sa miséricorde embrasse toute chose et tous les hommes : le croyant comme le non-croyant, le musulman comme le non-musulman. Allāh, fait remarquer notre Sheikh, incite l'homme croyant à accepter la paix proposée par son ennemi : « ***Et s'ils inclinent à la paix, incline vers elle toi aussi.***[635] » La capitation versée aux musulmans par les gens du Livre, poursuit le Sheikh, est une forme de miséricorde qui a pour objectif de les sauvegarder. La punition, la douleur et l'enfer même émanent de Sa miséricorde et ont pour but de purifier les hommes.[636]

L'homme doit agir ainsi. Etant « selon l'habitude d'Allāh », il doit habituer autrui à ce à quoi Allāh l'a habitué : aux dons subtils et doux, à la douceur et aux grâces abondantes. Allāh n'a pas laissé manifester de colère que celle-ci ne soit imprégnée de miséricorde, ni d'hostilité que celle-ci ne le soit d'amour.[637]

Tout cela, rappelle notre Sheikh, émane de Son Nom Al-Rahmān, auquel appartient le jugement dernier, puisque c'est par ce Nom qu'Il s'est établi sur le Trône[638], qui rassemble toutes choses de ce monde. Lorsque la miséricorde s'y installe, elle abolit tout ce qui lui est contraire, tout ce qui cherche à l'annuler parmi les autres noms ou attributs d'ordre accidentel et non originel. Celui qui recherche la station de *khalīl Al-*

---

[634] Qāshānī, *Tafsīr*, I, p. 7.
[635] Cor., 8 :61.
[636] *Fut.*, II, p. 363.
[637] *Fut.*, II, p. 363.
[638] Cor., 20 :5.

Raḥmān doit suivre l'exemple d'Abraham : « Cherche à comprendre et à suivre l'exemple d'Abraham, Allāh te donnera de sa *baraka*. » C'est le plus haut degré et l'aspiration de tout *fatā*.[639]

D. Les caractéristiques de la *futuwwa* d'Abraham

1. Le tendre-rigoureux *(al-layyin al-qāsī)*

Le Sheikh nomme ainsi Abraham en référence à la fermeté de ce dernier devant l'idolâtrie de son peuple.[640] Dans la tradition soufie, l'idole est symbole de la *nafs* (ego) et du *hawā* (caprices et désirs de l'ego). Abraham, père des musulmans, est celui qui a brisé l'idole de son *hawa*. Aussi Qushayrī peut-il définir la *futuwwa* en référence à Abraham : « Le *fatā* est celui qui casse l'idole de sa *nafs*.[641] » Il s'agit bien entendu de la *nafs* en sa modalité négative : celle qui cède à toutes les tentations sans connaître de limite, et mène l'homme au péril. Le *fatā* est, pourrait-on dire, celui qui surveille continuellement sa *nafs* et son *hawa*. Suhrawardī, dans son *Adāb al-murīdīn*, rapporte cette description du calife ʿAlī : « Moi et ma *nafs* nous sommes comme un berger avec son troupeau de moutons. Chaque fois que je rassemble celui-ci d'un côté, il se disperse de l'autre.[642] » Dans son arabe subtil, Al-Wāsiṭī propose : *al-naẓar ilayhā* (littéralement « la regarder », c'est-à-dire se laisser tenter par elle, la suivre) est de l'idolâtrie *(shirk)*, mais *al-naẓar fīhā* (littéralement « l'examiner », c'est-à-dire la contrôler et la soumettre) est un acte d'adoration [d'Allāh] *(ʿibāda)*.[643]

C'est aux *fityān* qu'appartient la vigueur suprême, écrit Ibn ʿArabī. Mais cette vigueur, suivant l'exemple d'Abraham, ils

[639] *Fut.*, IV, p. 335.
[640] *Fut.*, II, p. 231.
[641] Qushayrī, *Risāla*, p. 227.
[642] Suhrawardī, *ʿĀdāb al-muridīn*, p. 6.
[643] Suhrawardī, *ʿĀdāb al-muridīn*, p. 6.

la dirigent contre leur *nafs* et contre ce qu'elle exige d'amour égoïste et de flatterie.[644]

La *quwwa* abrahamique procède, par ailleurs, de la générosité *(raḥmāniyya)*, liée au Nom divin Al-Razzāq - Dhū al-Quwwa - Al-Matīn. C'est elle qui lui permet d'offrir l'hospitalité à ses ennemis comme à ses amis ainsi que nous espérons l'avoir démontré dans le chapitre précédent.

2. Générosité *(qirā)* et abnégation *(īthār)* : le sacrifice du fils et celui de la *nafs*

La générosité, sacrée chez les Arabes depuis le temps préislamique, est elle aussi liée à Abraham. On en trouve une indication dans les expressions *abā al-ḍayfān* (père des deux hôtes) et *yuqrī al-ḍayfān* (il offre le *qirā* aux deux hôtes) qui se rapportent à l'hospitalité faite par Abraham aux anges visiteurs : « ***Et Nos émissaires sont certes venus à Abraham avec la bonne nouvelle en disant 'salām' ; Il dit 'salām', et ne tarda pas à apporter un veau rôti.***[645] »

C'est Abraham qui fonde la tradition d'hospitalité *(sanna al-qirā)*.[646] Les livres d'*adab*, comme ceux des anciens ou encore les ouvrages du *taṣawwuf* à travers les siècles, d'un bout à l'autre de la civilisation musulmane, voient en lui le modèle de la générosité absolue envers toutes les créatures, fussent-elles nos ennemies. Ainsi lit-on dans Qushayrī : « Le *fatā* est celui qui offre chez lui le repas indifféremment au croyant comme à l'idolâtre.[647] »

Nous avons déjà donné un exemple de la générosité d'Abraham envers les créatures. Mais cette générosité se mani-

---

[644] *Fut.*, I, p. 243.
[645] Cor., 11 :69.
[646] Fayrūzabādī, *Baṣā'ir*, VI, pp. 36-37.
[647] Qushayrī, *Risāla*, p. 227.

feste aussi envers le Créateur : lorsque Celui-ci S'est fait visiteur, Abraham n'a pas hésité à lui sacrifier son propre fils au nom du *qirā*. Dans le chapitre « Des allusions abrahamiques » (*'ishārāt 'ibrāhīmiyya*) du *Kitāb al-'isrā'*, le Sheikh al-Akbar rapporte son dialogue avec Dieu dans le langage d'Abraham. Dieu demande au Sheikh (notons que ce dernier, en la circonstance, se trouve lui-même dans la situation du voyageur-*sālik*) pourquoi Abraham a fait de son fils une offrande. Dans le langage d'Abraham, le Sheikh al-Akbar répond : « Pour que sa générosité devienne une vérité prouvée. » Allāh demande ce que cela signifie pour lui. Le Sheikh répond : « L'hospitalité *(qirā)* offerte à l'hôte, puisqu'elle [la présence divine] est descendue en hôtesse et qu'il lui a donc offert l'hospitalité. »

Allāh demande : pourquoi n'a-t-il pas offert sa propre *nafs* [au lieu de son fils] ? Le Sheikh répond : « Elle ne lui était pas demandée.[648] »

Su'ād Ḥakīm interprète cette réponse comme signifiant qu'Allāh ne voulait pas de la *nafs* d'Abraham.[649] Nous pouvons aussi entendre qu'Abraham n'était plus attaché à sa propre *nafs*, comme il l'avait prouvé auparavant en se jetant dans le feu. Et qu'enfin le sacrifice du fils, aussi cher que la « fraîcheur de l'œil » *(qurrat al-'ayn)*, « trésor de ses entrailles » *(faldhat kabidih)*, pouvait seul constituer la preuve des preuves.

Abraham a « vendu » son âme pour l'unicité de son Seigneur. Or, écrit le Sheikh al-Akbar[650], seul celui à qui appartient la fonction de pôle de la *futuwwa* est capable d'un tel acte. « Après qu'il eut brisé les idoles, son peuple décida de le jeter dans le feu. Abraham s'y jeta de son propre gré, sans hésiter : il

[648] *'Isrā'*, p. 202.
[649] *'Isrā'*, note 82, p. 202.
[650] *Fut.*, I, p. 243.

se donna au feu avec générosité, pour la cause de son Seigneur.[651] »

On pourrait se demander quelle est la différence entre les deux sacrifices : celui de la *nafs* (au sens positif, car la mauvaise *nafs*-l'idole. Abraham l'a déjà brisée) et celui du fils. Notre Shaïkh insiste sur le fait que le sacrifice de sa propre *nafs* n'était pas pour son Seigneur, mais pour l'*unicité* du Seigneur, car son peuple croyait en Dieu, mais pas en Son unicité. Ils étaient idolâtres, non mécréants. Quant au sacrifice du fils, il s'agit, selon Ibn 'Arabī, nous l'avons vu, d'un acte d'hospitalité envers la présence divine. Dans les deux cas, nous avons affaire à un acte d'abnégation (*futuwwa*) extrême. Et le Shaïkh de conclure : « Le *fatā* est celui qui préfère (*yu'thir*) l'ordre de son Seigneur au sien.[652] » Abraham s'est soumis à l'ordre divin comme l'a fait son fils : « *O mon fils, je me vois en songe en train de t'immoler. Dis-moi donc ce que tu en penses. Il dit : 'O mon cher père, fais ce qui t'est commandé. Tu me trouveras, s'il plaît à Dieu, au nombre des endurants'.*[653] » « *Mais Allāh racheta son fils par un sacrifice solennel.*[654] »

Cette *futuwwa* abrahamique est la source du sacrifice exigé du pèlerin dans l'accomplissement du *ḥajj*, conformément à l'ordre d'Allāh : « ***Accomplis la ṣalāt pour ton Seigneur et sacrifie.***[655] » Ismā'īl Ḥaqqī (1137/1725) commente ainsi ce verset : « Immole le corps physique *(badnat al-badan)* dans la voie du service *(khidma)*, le corps de la nature *(badnat al-ṭabī'a)* dans la voie de la pudeur [on pourrait dire *murū'a*], et le corps de la *nafs* dans la voie de la *futuwwa*. » Ḥaqqī explique : « Cela fait partie de la station de prière *(masjid)*, de l'anéantissement *(fanā')* et de

[651] *Fut.*, II, p. 233.
[652] *Fut.*, II, p. 233.
[653] Cor., 37 :102.
[654] Cor., 37 :107 (trad. par Masson).
[655] Cor., 108 :2.

bien qu'elles parleraient et témoigneraient qu'Allāh avait agi par la main d'Abraham. Car ce peuple, rappelle-t-il, n'était pas mécréant mais polythéiste. Il adorait les idoles afin de se rapprocher d'Allāh. Et le Sheikh de réciter : « *Nous ne les adorons qu'afin qu'elles nous rapprochent davantage d'Allāh.*[673] » Dans les deux cas, Abraham dispose de l'argument décisif *(al-ḥujja al-bāliġa)* sur son peuple et cela, insiste encore le Sheikh, grâce à une lumière venue d'Allāh.[674]

E. Réalité muḥammadienne et *futuwwa* abrahamique

1. L'aimé de Dieu (ḥabīb Allāh) et l'ami intime de Dieu (khalīl Allāh)

Si Abraham est le *khalīl* d'Allāh, le Prophète, dans la Tradition musulmane, est connu comme l'« aimé de Dieu » *(ḥabīb Allāh)*. Lors de sa rencontre avec Abraham, relatée dans l'*'Isrā'*, le Sheikh al-Akbar fait la distinction entre les deux stations de *khulla* (amitié intime) et de *maḥabba* (amour), posant la supériorité de cette dernière. Il s'adresse à Abraham : « Où est la *khulla* par rapport à la *maḥabba* ? Où est la station du compagnonnage *(ṣuḥba)* par rapport à la proximité *(qurbā)* ?[675] Cependant, la *khulla* est la porte des aimés « et c'est aux aimés que j'ai ouvert la porte », dit Abraham au Sheikh[676].

La *muwāfaqa* (homologation, harmonisation) est la cause de la *khulla*, écrit-il : « La *muwāfaqa* d'Allāh n'est que la *muwāfaqa* de Sa *sharī'a* ; nous interdisons ce qu'Il a interdit, nous rendons licite ce qu'Il a rendu licite, nous autorisons ce qu'Il a autorisé. Si tu éprouves cela en toi, et si c'est ton attribut et que tu

---

[673] Cor., 39 :3.
[674] *Fut.*, I, p. 243.
[675] *'Isrā'*, p. 103.
[676] *'Isrā'*, p. 103.

(ya'taḍid) par son *khalīl*. Quant à l'aimé, il se dissimule à l'intérieur *(yabṭun)* de son amoureux.[680] »

Dans l'enseignement du Sheikh al-Akbar, toutes les spirales se dissimulent à un certain moment et se perdent à un autre. Pour ne pas perdre la spirale de la *futuwwa*, qui est l'objet de notre recherche, résumons la différence entre la *khulla* et la *maḥabba* en disant que, dans la première, l'homme et son *khalīl* sont deux, comme le pain et le sel ; il s'agit d'une imprégnation d'une chose par une autre. Dans la *maḥabba*, station du Prophète, l'Aimé et l'Amant deviennent un. Dans la station muḥammadienne *(maqām muḥammadī)*, Dieu devient l'ouïe, la vue et la main par lesquelles l'homme aimé-aimant agit. Lorsque notre Sheikh veut se référer à cette station, il rappelle le verset : « ***Et lorsque tu lançais, ce n'est pas toi qui lançais, mais c'est Allāh qui lançait.***[681] »

Abraham, outil et instrument d'Allāh (par la main d'Abraham, Il brise les idoles et par sa langue leur reproche leur idolâtrie), est assurément muḥammadien, comme tous les autres prophètes, nous aurons l'occasion de revenir sur ce point.

2. Amitié intime *(khulla)* et compagnonnage *(ṣuḥba)*

Le Sheikh al-Akbar nous invite à admirer la subtilité des paroles du Prophète à propos d'Abū Bakr, *khalīl* potentiel, tout en rappelant la parole du Prophète à Son Seigneur : « Tu es le Compagnon du voyage *('anta ṣ-ṣāḥib fī s-safar)*.[682] » Nous trouvons ici matière à réfléchir sur la différence entre l'ami intime *(khalīl)* et le compagnon *(ṣāḥib)*. Pour aider le lecteur, le Sheikh

---

[680] *Fut.*, III, p. 271.
[681] Cor., 8 :17. Le commentaire de ce verset est capital dans l'œuvre akbarienne. Voir *Fut.*, IV, pp. 41 et 62, III, p. 280 et *Fuṣūṣ.*, p. 185.
[682] *Fut.*, III, p. 271.

rappelle les paroles d'un homme d'entre les hommes de Dieu *(ba'ḍahum)* : « Allāh est le Compagnon, et toi, tu es le *khalīl*. » Car c'est l'homme parfait qui pénètre les Noms divins et s'imprègne d'eux. Les « Beaux Noms » d'Allāh sont Lui-même (la Réalité divine même) et non pas des signes qui renvoient à Lui. L'homme parfait les pénètre donc, les acquiert, devenant ainsi le *khalīl*. Tout *khalīl* est compagnon, mais tout compagnon n'est pas *khalīl*.[683] En conclusion, l'intimité *(khulla)* n'est légitime qu'avec Dieu. L'amitié entre les hommes est de l'ordre du compagnonnage *(ṣuḥba)*. Les amis des prophètes sont leurs compagnons *(ṣaḥāba)*.

Si Ibn 'Arabī, après avoir invité le lecteur à méditer la subtilité du *ḥadīth* mentionné *(fa 'unẓur 'ilā mā taḥta hādhā min al-ma'nā al-laṭīf)*[684], s'abstient d'en faire le moindre commentaire, c'est parce que la science que son intelligence requiert est si subtile et si claire que, comme il le dit dans le poème au début de ce chapitre : « Elle est comme l'ombre de la personne sous l'éclatante lumière du soleil, plus le soleil est haut, plus elle diminue. » Cela est conforme à une partie du titre qu'il donne à ce chapitre : l'image du caché dans le dévoilement *(ṣūrat al-katm fī l-kashf)* qui appartient à la *ḥaḍra* (présence) muḥammadienne.[685]

Il serait légitime de se demander quelle est la différence entre ces deux modèles de *khulla* : celui d'Abraham, défini par le verset « *wa ittakhadha l-Lāhu 'Ibrāhīma khalīlan* » (et Allāh a pris Abraham pour ami privilégié) ; et le modèle muḥammadien tel que le décrit la parole gnostique déjà citée « *wa ṣāḥibukum khalīl Allāh* » (et votre compagnon est le *khalīl* d'Allāh). Suivant toujours les allusions voilées du Sheikh, dans la première situation, c'est l'homme qui s'imprègne *(yatakhallal)* de la réalité divine, qui n'est autre que les Noms d'Allāh.

---

[683] *Fut.*, IV, p. 404.
[684] *Fut.*, IV, p. 404.
[685] *Fut.*, III, p. 269.

L'homme devient le *khalīl* parfait *(al-mutakhallil al-kāmil)*. La deuxième situation correspond à ce que le Sheikh exprime ainsi : « Tu es le *khalīl* du Vrai (Al-Ḥaqq), Il devient comme toi, Il se réjouit, Il rit, Il s'étonne, Il s'attribue tout ce que tu as.[686] » On pourrait dire que dans la première situation, l'homme *(khalq)* disparaît dans Le Ḥaqq. C'est la réalisation de *« lā ilāha illā l-Lāh »* (il n'y a de dieu qu'Allāh). Dans la deuxième, c'est Al-Ḥaqq qui imprègne l'homme *(khalq)*. C'est la réalisation de *« Muḥammad rasul Allāh »* (Muḥammad est l'Envoyé de Dieu).[687]Dans le premier cas, il est *muḥib* (aimant) et dans le deuxième, il est *maḥbūb* (amant) ou *ḥabīb Allāh* . Ce dernier est aussi, et avant tout, aimant.

C'est dans cette perspective qu'il faut considérer la *ṣalāt* abrahamique dans laquelle, à la fin de chaque prière, le musulman prie Allāh d'envoyer Sa prière et Sa *baraka* sur le Prophète comme Il l'a fait sur Abraham ; c'est dans cette perspective aussi qu'il faut comprendre l'« affiliation » du Prophète à Abraham *(ilḥāq Muḥammad bi-l-khalīl)*.[688]

Cependant, le breuvage de tous les hommes de la *khulla* est nécessairement abrahamique, car la *khulla* de Muḥammad lui est unique puisque liée à la « station louée » de l'intercession. Le Prophète quitte ce monde vers le Compagnon suprême (Allāh), devenant l'intime de Dieu *(khalīl, ḥabīb Allāh)* pour intercéder en faveur des hommes. Il est le maître du monde le jour de la résurrection, rappelle notre Sheikh. Il est le seul parmi les prophètes *(jamā'a,* « groupe ») à ouvrir la porte de l'intercession à la communauté. Abraham, dit-il, fait partie

[686] *Fut.*, IV, p. 404.

[687] On pourrait aussi résumer la différence entre ces deux stations par celle qui existe entre les stations du *muḥibb* (aimant) [Abraham] et le *maḥbūb* (aimé) [Muḥammad].

[688] *Fut.*, IV, p. 367.

de la *jamā'a*.[689] Il sera, comme tous les prophètes, sous son étendard.

[689] *Fut.*, IV, p. 367.

II
Jésus, *fatā* de la *futuwwa*, pôle du *bāṭin*

A. Le fatā sheikh

Jésus ayant achevé sa vie terrestre entre 30 et 33 ans – la plupart des historiens musulmans sont unanimes sur ce point –, sa représentation en tant que jeune homme *(fatā)* tend à prévaloir sur celle qui, aussi légitimement, ferait de lui un *sheikh*. Il est en réalité le *fatā sheikh*.

Cet âge, vu par les exégètes comme l'âge de l'« envoi » *(ba'th)* et de la mort de Jésus, est considéré pour l'homme, parmi d'autres âges (18, 25, 28 ans), comme celui qui contient le paroxysme de sa vigueur *(bulūġ al-'ashudd)*[690] (Cor., 28 :14, 12 :22). Ibn Kathīr, s'appuyant sur un *ḥadīth* dans lequel le Prophète nous apprend que les gens du Paradis seront rasés *(ḥalīqīn)*, écrit : « Les gens du Paradis entreront dans celui-ci barbe rasée *(ḥalīqīn)*, *murrad* [pluriel de *amrad*, qui désigne un jeune homme avec une moustache et dont la barbe commence à pousser], du kohol autour des yeux *(mukḥalīn)*, âgés de 33 ans. » Il ajoute qu'ils auront « la jeunesse de Jésus et la beauté de Joseph »[691].

Cette jeunesse *(shabāb)* est une jeunesse éternelle, pleine de vigueur aussi, et implique le dépassement de la tendresse de l'adolescence *(bulūġ al-ḥulm)*, l'acquisition de la sagesse de l'âge mûr *(kuḥula)*. D'après le Coran, l'age de *bulūġ al-'ashudd* correspond à l'âge de Joseph lorsque celui-ci reçut sagesse *('ilm)* et influence *(ḥukm)* (Cor., 12 :22). C'est aussi l'âge où les orphelins

[690] Ibn Kathīr, *Qiṣaṣ*, p. 329.
[691] Ibn Kathīr, *Qiṣaṣ*, p. 441.

ont droit à leur héritage-Trésor (Cor., 18 :82). Elle est liée à l'*istiwā'* et à l'âge mûr, c'est-à-dire 40 ans (Cor., 28 :14, 46 :15).

Il nous semble utile d'insister sur le fait que l'âge du *fatā* correspond à un dépassement de l'adolescence, contrairement à la suggestion de certains orientalistes (notamment Henry Corbin) selon lesquels le *fatā* serait « le jouvenceau mystique »[692], l'adolescent des visions du Prophète et d'Ibn 'Arabī. Cette assertion ne trouve d'appui ni dans l'analyse linguistique (voir, par exemple, le *Fiqh al-luġa*, où Tha'ālibī distingue comme étapes de l'adolescence les âges de *yafi'*, *murāhiq*, et *ġulām* ; le *fatā* étant pour lui celui dont la moustache est devenue épaisse ; l'expression « *ikhḍarra sharibuh* » signifie littéralement en arabe « sa moustache est devenue verte » - c'est-à-dire noire -)[693], ni dans l'analyse littéraire ou historique comme nous l'avons vu dans les premier et deuxième chapitres du présent travail, ni dans l'exégèse coranique où l'usage des mots *ġulām* ou *ġilmān* (adolescents), *walad* ou *wildān* (garçons) et *fatā* est clairement différencié.

B. Le *fatā* mystérieux

C'est auprès de la « beauté de la Ka'ba » *(al-Ka'bat al-ḥasnā')*,[694] accomplissant le rite de la circumambulation, que notre Sheikh rencontre un certain *fatā*.[695] Il décrit celui-ci comme *al-fatā al-fā'it* (celui dont l'affaire a échappé aux autres, évanescent). Ce personnage parle tout en restant silencieux, il n'est pas vivant mais ne mourra pas *(wa lā mā'it)*[696], il est le simple-composé, il est celui qui entoure toute chose, et

[692] Voir Corbin, *l'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, pp.213-216, Paris, 1993.
[693] Tha'ālibī, *Fiqh al-Luġa*, p. 82.
[694] *Fut.*, I, p. 6.
[695] *Fut.*, I, p. 47.
[696] Futur du verbe *māta*.

l'entouré.[697] Ce *fatā* apparaît aussi dans l'introduction du *Kitāb al-'isrā' (Livre du voyage nocturne).*[698] Le Sheikh nous y apprend qu'en quittant l'Andalousie et en se dirigeant vers Jérusalem[699], après avoir prié dans les mosquées du Rocher et d'Al-Aqṣā et avoir rendu visite au *Khalīl* (modèle de l'hospitalité, *qirā*)[700] pour se rendre à la ville du Prophète[701], il rencontra un *fatā* spirituel aux attributs seigneuriaux, tourné vers le monde angélique.[702]

Pour déterminer l'identité de ce *fatā*, il faut suivre ses traces à travers l'œuvre entière du Sheikh al-Akbar.[703] Celui-ci a semé des indices discrets qui finissent par mener le lecteur jusqu'au deuxième ciel, où réside le secret du Messie, ciel des esprits et de l'écriture. Suivons les indices principaux dans les textes akbariens.

Première partie

• Le Sheikh nous fait comprendre que ce *fatā* est esprit *(rūḥ)*, mais précise qu'il s'agit d'un être humain *(insiy).*[704] Il ne s'agit donc pas d'un ange.

• Cet esprit, déclare notre Sheikh, est le représentant *(khalīfa, nā'ib)* d'Allāh sur terre.[705] Il est l'*imām mubīn*[706], notion coranique qui désigne la Parole divine, nous aurons l'occasion de revenir sur ce point.

---

[697] *Fut.*, I, p. 47.
[698] Dont une partie figure dans les *Futūḥāt* au chapitre 367, correspondant à la sourate 17, *Al-'Isrā'*.
[699] *'Isrā'*, p. 57.
[700] *Fut.*, I, p. 10.
[701] *'Isrā'*, p. 59.
[702] *'Isrā'*, p. 57.
[703] Voir M. Chodkiewicz, *Océan*, p. 49.
[704] *Fut.*, I, p. 47.
[705] *Fut.*, IV, p. 359.
[706] *Fut.*, IV, p. 327.

• Ce *fatā* est la connaissance, le connaissant et le connu. La première science que le *fatā* lui enseigne, écrit le Sheikh dans le deuxième chapitre, c'est la science des lettres.[707]

Deuxième partie

• Dans le Coran, parmi les prophètes, Jésus seul est désigné par le mot *rūḥ* (esprit) ; l'esprit qu'Allāh insuffla en Marie (Cor., 4 :171).

• Dans le chapitre 20 des *Futūḥāt*, qui traite de la science de Jésus, le Sheikh al-Akbar déclare : « Sache que la science de Jésus est la science des lettres.[708] »

• Au deuxième ciel du *Kitāb al-'isrā'*, nous trouvons le titre suivant : « Ciel de l'Ecriture, où réside le secret de l'esprit du Messie, que la paix soit sur lui. » C'est dans ce deuxième ciel, dont Ibn 'Arabī nous apprend au passage qu'il est celui dans lequel l'esprit fut insufflé dans la forme, qu'il rencontre la personne du Messie : « Le *fatā*, *'imām*, *khalīfa*, *nā'ib* et *kātib* (scribe)[709]. Un *fatā* d'une beauté splendide, d'une silhouette élancée et d'un éclat éblouissant.[710] » La nature de cette théophanie[711] se clarifiera, nous l'espérons, au fil de notre lecture.

Le Sheikh al-Akbar ne dévoile l'identité du *fatā* qu'au deuxième ciel, alors qu'il la connaît dès l'instant où il le rencontre. On pourrait se demander à quels indices il l'a identifié. Et pourquoi ce mystère. Pourquoi ne l'identifie-t-il pas d'emblée, comme il le fait avec le Prophète dans les *Fuṣūṣ al-ḥikam ?* Dans le prologue de cet ouvrage, en effet, Ibn 'Arabī déclare avoir vu le Prophète au cours d'une *mubshira* (rêve an-

---

[707] *Fut.*, I, p. 51.
[708] *Fut.*, I, p. 168
[709] *'Isrā'*, pp. 80-84.
[710] *'Isrā'*, p. 81.
[711] M. Chodkiewicz, *Océan*, p. 49.

nonciateur d'une bonne nouvelle), tenant dans ses mains les *Fuṣūṣ* (qu'il n'a pas encore écrites).[712]

Si le Sheikh al-Akbar a pu immédiatement reconnaître ce *fatā*-esprit « qui parle tout en restant silencieux », c'est en raison de leur « compatibilité » *(munāsaba)*. Il explique à celui qui s'interroge sur le fait qu'il soit ignoré : « Seul l'honorable est en mesure de reconnaître un honorable » *('innamā ya'rif ash-sharīf ash-sharīf)*[713].

Dans la doxologie des *Futūḥāt*, le Sheikh décrit une vision dans laquelle le Prophète lui apparaît en maître de l'univers, entouré des autres prophètes, des anges et de sa *'umma* (le monde entier). Jésus s'est agenouillé « entre ses mains » (devant lui), et le Sheikh al-Akbar se trouve derrière Jésus (signe que l'on partage le même *ḥukm*, écrit le Sheikh). Dieu dit à Jésus en parlant du Sheikh : « Il est ton égal, ton fils et ton ami intime *(khalīluka)*.[714] » La fonction de Sceau *(khatmiyya)* qu'ils exercent l'un comme l'autre est la raison de cette relation d'intimité. Jésus, selon la doctrine du Sheikh al-Akbar, est le Sceau de la sainteté absolue ou générale *('āmma)* et le Sheikh al-Akbar le Sceau de la sainteté muḥammadienne *(khāṣṣa)*.[715]

Le rôle particulier de Jésus dans le parcours spirituel du Sheikh al-Akbar se manifeste dès les débuts de ce dernier dans la Voie. C'est entre les mains du fils de Marie que le Sheikh accomplit sa première *conversio (tawba)*. Jésus est son premier maî-

---

[712] *Fuṣūṣ*, p. 17.
[713] *Fut.*, I, p. 47 (en poésie).
[714] *Fut.*, I, p. 3.
[715] A ce sujet, nous renvoyons le lecteur à l'œuvre de M. Chodkiewicz : *Le Sceau des saints*, qui élucide définitivement les questions de la sainteté et du *khatm*.

tre.[716] Il n'est donc pas étonnant qu'il le reconnaisse. Pourquoi dès lors en faire mystère ?

Dans la perspective de la *ḥaqīqa muḥammadiyya,* la fonction de chaque prophète s'inscrit dans une certaine *ḥaythiyya* (cadre de référence). Or, dans le Coran, dans les traditions soufie, akbarienne[717], et musulmane en général, la fonction - primordiale - de Jésus est très clairement définie. Si le Sheikh al-Akbar fait ainsi mystère de l'identité du *fatā*, nous y voyons deux raisons. La première tient au lecteur-disciple, la deuxième à Jésus.

D'abord, nous semble-t-il, le Sheikh veut susciter la curiosité du *murīd*, attirer son attention sur la nature, la vérité et la métaphore de Jésus. Peut-être faut-il voir dans la formule *al-fatā al-fā'it* [le *fatā* dont l'affaire (c'est-à-dire l'identité) échappe][718] une invitation à entreprendre comme lui la Quête, à travers la spirale des conquêtes-illuminations de La Mecque.

En deuxième lieu, Jésus, l'esprit-Verbe, comme nous le verrons plus loin, représente le monde de l'isthme *(barzakh)*, intermédiaire entre deux mondes. C'est le monde du juste milieu, qui sépare le monde du secret *(sirr)* et le monde apparent *(jahr)*, dit-il, se référant au verset 110 de la sourate *Al-'Isrā'* (« ***Ne récite pas à voix haute et n'abaisse pas trop, mais cherche entre les deux une voie*** »), ainsi qu'au verset 7 de la sourate *Al-A'rāf* [« ***Il connaît le monde du secret (sirr) et celui du plus caché (akhfā)*** »]. Le *barzakh,* fait remarquer notre Sheikh, correspond à ce monde du plus caché, car en définissant ces deux mondes du *sirr* et du *jahr* et en les distinguant l'un de l'autre, Il les rend manifestes et Lui, il devient encore plus caché. Il est la ligne qui sépare le soleil de l'ombre, le noir du blanc. L'œil ne le voit pas mais la raison en témoigne même si elle ne connaît pas sa véri-

[716] Voir *supra.*
[717] Voir notamment *Al-'Anqā'.*
[718] *Fut.,* I, p. 47.

té.[719] Cette conception akbarienne n'est-elle pas en conformité avec la Voie de Jésus lui-même, le *fatā bāṭin, al-fā'it*, que tout homme est invité à découvrir ?

C. Le fatā, sa métaphore (*majāz*) et sa réalité (*ḥaqīqa*)

1. Métaphore du *fatā* : le gardien du Trésor

C'est lorsque le Sheikh al-Akbar rencontre le *fatā* près de la Pierre noire, et lorsqu'il le voit tourner autour de la Maison d'Allāh – le vivant tournant autour de la pierre – qu'il saisit sa vérité et sa métaphore. Il comprend aussi que la tournée rituelle autour de la Maison symbolise la prière sur les morts.[720] Les pierres, dans les enseignements soufi et akbarien, sont les lieux des secrets et des sources de vie.[721] Cela, en référence à Moïse, lorsque celui-ci reçoit l'ordre suivant : « ***'Frappe le rocher avec ton bâton.' Et soudain, douze sources en jaillirent.*** » (Cor., 2 :60 et 7 :160). La Pierre noire (au masculin en arabe) symbolise l'homme parfait. Notre Sheikh écrit : « L'homme parfait *(al-rajul)* est celui qui ressemble à la Pierre noire.[722] Il est la main droite d'Allāh *(yamīnu l-Lāh).* » Allāh dit au pèlerin : « Si tu l'embrasses à chaque tournée, sache que c'est Ma main droite que tu embrasses [...] car la Maison debout représente l'Essence divine.[723] »

La Pierre noire fut la première des pierres à émigrer (à effectuer l'Hégire) du Paradis vers « la plus ancienne des maisons ». Aussi, Dieu l'honora, en fit Son *yamīn* (sa dextre), et le symbole du pacte divin *(mubāya'a)*, écrit le Sheikh.[724] L'homme

[719] *Fut.*, I, p. 667.
[720] *Fut.*, I, p. 47.
[721] *'Ābādila*, p. 113.
[722] *'Ābādila*, p. 113.
[723] *Fut.*, I, p. 50.
[724] *Fut.*, I, p. 757.

parfait constitue, ou occupe, l'angle du Nom Al-Bāṭin (Le Caché), l'un des quatre Noms (Le Premier et Le Dernier, L'Apparent et Le Caché) (Cor., 57 :3) qui correspondent aux quatre angles cardinaux de la Maison, écrit le Sheikh.[725] Et d'ajouter que c'est au « pôle » qui est « sur les pas de Muḥammad »[726] qu'appartient cet angle. Quant à celui qui est sur les pas de Jésus, son angle est le yéménite.[727] L'œil voit la Pierre, mais l'œil intérieur voit le *yamīn*. l'intérieur de la Pierre.[728] Il suffit que l'œil intérieur ne soit ni malade ni faible pour qu'il voie les Trésors de la Révélation dont il est le gardien.[729]

La couleur noire est symbole de maîtrise *(iswidād al-siyāda,* écrit le Sheikh).[730] Rappelons que le mot *aswad* (noir) dérive du mot *sāda* dont dérive *sayyid* (maître) *et siyāda* (maîtrise). Le visage de l'homme parfait, le plus heureux des hommes, est noir dans l'au-delà comme dans ce bas monde, parce que, plongé dans une éternelle vision, il voit l'obscurité de l'univers à travers la lumière du miroir du Vrai (Allāh).[731] C'est la couleur symbolique des esprits portant les drapeaux noirs. D'après Samnānī, « le centre subtil de l'arcane, le Jésus de ton être, a comme couleur le noir lumineux »[732].

---

[725] *Fut.*, III, p. 198.

[726] Cette expression rejoint celle de *'alā l-qalb* (sur le cœur), pour signifier le fait d'être de type muḥammadien. Cependant, le Sheikh nous avertis que par *adab*, il est préférable d'utiliser la première expression *('alā qadam)*, voir *Risālat al-aqṭāb* p. 118 (voir Su'ād Ḥakīm, *Mu'jam*, pp. 901 et 921).

[727] *Fut.*, I, p. 160. Cette pierre est aussi assimilée à Jésus (en tant que Muḥammadien), comme nous l'avons déjà démontré (voir *Fut.*, I, p. 47).

[728] *Fut.*, III, p. 198.

[729] *Fut.*, I, p. 48.

[730] *Fut.*, IV, p. 349.

[731] 'Ābādila, p. 54.

[732] Corbin, *Imagination*, p. 5.

La Pierre noire est en quelque sorte le *majāz* (métaphore), terme qui dérive du verbe *jawaza*, qui signifie dépasser, affranchir. Ce *majāz* permet au pèlerin de traverser ce monde compact en direction d'un monde plus subtil, celui des esprits. S'il n'en était pas ainsi, comment vénérer une pierre qui ne peut comprendre les mouvements accomplis autour d'elle, se demande notre Sheikh[733], en écho aux célèbres paroles du calife ʿUmar à propos de la tournée rituelle autour de la Kaʿba et de la vénération de la Pierre noire : « Je sais que tu es une pierre qui ne peux faire ni bien ni mal, mais si je t'embrasse, c'est parce que j'ai vu le Prophète le faire.[734] »

Ces paroles d'Abū Ḥafṣ al-Fārūq (surnom du deuxième calife) sont considérées par notre Sheikh comme un témoignage de sa *futuwwa*, et c'est à cause d'elles qu'il l'appelle le *fatā* du don abondant et de la prohibition.[735] Car en les prononçant, ʿUmar attire l'attention sur le Trésor, mais suit l'exemple du Prophète qui dit dans un *ḥadīth* : « O ʿĀ'isha, si ton peuple n'était pas loin de la *jāhiliyya* [en réalité, il utilise le mot *kufr*], j'aurais dépensé le Trésor de la Kaʿba pour Allāh, j'aurais bâti sa porte au niveau du sol [la porte de la Kaʿba est surélevée], et j'aurais placé la Pierre noire à l'intérieur de la Kaʿba.[736] »

Le Sheikh al-Akbar se conformera à son tour au modèle du calife ʿUmar, respectueux de l'exemple du Prophète, lorsqu'en 598 H., à Tunis, on lui apporte une barre d'or de ce Trésor et que, craignant une *fitna* (sédition), il prie Allāh de la remettre à sa place, car le dévoilement de ce secret appartient au *khalifa* de la fin des temps.[737]

---

[733] *Fut.*, I, p. 47.
[734] Muslim, *Ṣaḥīḥ*, IV, p. 66.
[735] *Fut.*, I, p. 48.
[736] Ibn Kathīr, *Tafsīr*, I, p. 268.
[737] *Fut.*, I, p. 667.

Quel est ce Trésor *(kanz)* ? Voici ce que le Sheikh en dit : « Sache qu'Allāh a des Trésors qu'Il a enfouis dans la nature, sous le Trône de la nuée *('amā')*, tout comme l'or est dans le minerai. Ces Trésors contiennent les moyens du bonheur des hommes. Leurs formes *(ṣuwar)* sont les mêmes que celles des mots, composés des lettres énoncées. Ces Trésors ne peuvent apparaître que si Allāh le veut, sur la surface de la terre des corps des hommes, c'est-à-dire, sur leurs langues. Leur dépense et leur profit [le profit qui leur est attaché], c'est le fait même de les énoncer.[738] »

Le Sheikh apporte encore ces éclaircissements : « Le lieu du Trésor n'est que nous-mêmes, notre nature, notre apparence et notre germination *(nash'a)*.[739] » C'est là une référence au verset 53 de la sourate *Fuṣṣilat (Les Versets détaillés)* : « ***Nous leur montrerons Nos signes dans l'univers et en eux-mêmes***.[740] »

Toutes les formules d'adoration telles que le *tasbīḥ*, le *takbīr*, etc., proviennent de ce Trésor, qui concerne les anges ainsi que les hommes, ces derniers étant même les plus privilégiés ; notre Sheikh nous raconte que lorsque l'ange Gabriel fit descendre Adam sur terre, il le fit tourner autour de la Ka'ba. Adam demanda à Gabriel : « Quelle invocation faites-vous au cours de vos tournées ? » Gabriel répondit : « Nous disons *subḥān Allāh* (gloire à Allāh), *al-ḥamdu li-l-Lāh* (louange à Allāh), *lā ilāha illā l-Lāh* (il n'y a de dieu qu'Allāh) et *Allāhu akbar* (Dieu est plus grand). » Allāh accorda à Adam et à ses enfants *lā ḥawla wa lā quwwata illā bi-Llahi l-'aliyyi l-'aẓīm* (il n'y a de force et de puissance qu'en Allāh le Très-Haut, Le Magnifique) à l'insu des anges. Adam dit alors à Gabriel : « Moi, j'ajoute *lā ḥawla* [...]. »

---

[738] *Fut.*, III, p. 520.
[739] *Fut.*, III, p. 520.
[740] *Fut.*, IV, p. 416.

Cette formule, nous dit le Sheikh, est alors demeurée une *sunna* que sa postérité pratiquera jusqu'à la fin des temps.[741]

« La manifestation du Trésor est sur nos langues, sa dépense [le fait de bénéficier] est en vue de nous approcher de Lui.[742] » L'univers même est le résultat du désir divin de Se faire connaître. En effet, selon un *ḥadīth qudsiyy* qui revient souvent dans les textes soufis et akbariens, Dieu dit : « J'étais un Trésor caché, aussi J'ai créé le monde pour l'amour *(aḥbabtu)* de Me faire connaître.[743] » L'univers provient donc ainsi du *khizāna* (trésor ou plus précisément le dépôt ou le coffre qui contient le trésor) de la connaissance divine *(al-'ilm al-'ilāhī)*.

La notion de Trésor *(kanz)* implique un coffre fort et un Gardien, car le Trésor d'Allāh (Ses paroles) n'apparaît pas directement sur la langue des bienheureux serviteurs, surface de la terre de leurs corps, mais doit passer par une réserve (dépôt), l'ouïe. L'homme écoute, et thésaurise avant de recevoir la permission de manifester et de dépenser ce Trésor, comme la semence doit être enterrée dans les profondeurs de la terre avant que l'arbre pousse et donne son fruit. Un gardien est chargé de veiller sur l'arbre – ou le Trésor – afin d'éviter qu'il ne tombe en des mains autres que celles de ses ayants droit. Car ce Trésor est un héritage, un dépôt.

Lorsque Allāh veut faire apparaître Ses Trésors, explique le Sheikh, Il S'épiphanise dans une forme humaine (adamique) et Il parle. Ses Paroles sont le Trésor qu'Il thésaurise pour nous (ou en nous), ou pour qui Il veut parmi Ses créatures. Lorsque le lieu (coffre fort, dépôt ou homme) dans lequel Il veut l'entreposer l'entend, il le retient. Si Allāh fait germer (c'est-à-

[741] *Fut.*, III, p. 520.
[742] *Fut.*, III, p. 520.
[743] *Fut.*, II, p. 232.

dire créer) ce lieu en lui donnant une forme, le Trésor apparaît alors dans l'énonciation *(nuṭq)* de cette forme.[744]

En fait, tant que le Trésor est dans le coffre,le coffre lui-même devient un Trésor. Ecoutons les allusions du Sheikh à ce propos, lorsqu'il incite le lecteur à entreprendre sa quête : « Maintenant que je t'ai appris l'histoire du Trésor et celle de la thésaurisation, et comment les choses ont lieu, pour que tu saches, en tant que *kanaz* [lieu de thésaurisation *(iktināz)*], que tu thésaurises.[745] »

Ce Trésor n'est pas comme les autres. C'est le Verbe, parole d'Allāh, Sa vie. Sa puissance est essentielle (autogène). Il Se protège par Lui-même, Il est le Trésor, le coffre fort et le Gardien. Ce dernier dit au Sheikh : « Je suis le *ʿilm* (connaissance), le *ʿālim* (connaissant), et le *maʿlūm* (connu).[746] » Il fait entrer notre Sheikh dans la Kaʿba, la Kaʿba de la Pierre *(Kaʿbat al-ḥajar)*, son *ḥaram*, station des gnostiques et repos des pèlerins, et lui montre ses *ḥurum*. Puis il lui dit : « Je suis le septième de ceux qui entourent l'univers.[747] » Notre Sheikh a ainsi accès au Trésor.

2. Réalité du *fatā* : l'esprit *(rūḥ)*

A priori, on pourrait penser que découvrir la vérité du *fatā* demande de naviguer fort loin dans les profondeurs akbariennes. En fait, l'auteur dépose cette vérité sur le rivage. C'est dans le titre même de ce premier chapitre où il est question de sa rencontre avec le *fatā* que nous la trouvons. Le Sheikh al-Akbār écrit : « Dans la connaissance de l'esprit *(fī maʿrifat al-rūḥ)*, sa

[744] *Fut.*, III, p. 520.
[745] *Fut.*, III, p. 521.
[746] *Fut.*, I, p. 48.
[747] *Fut.*, I, p. 51.

constitution et sa forme, j'ai puisé tout ce que j'ai transcrit dans ce livre, et les secrets entre moi et Lui.[748] »

La problématique de l'esprit *(rūḥ)*, dans la perspective islamique, semble intarissable. Il suffit de consulter des ouvrages tels que le *Kitāb al-rūḥ* d'Ibn Qayyim al-Jawziyya (751/1350), ou les *Ma'ārij al-quds* de Ġazālī (505/1111)[749], ou encore les livres de synonymes coraniques *(Naẓā'ir al-Qur'ān)*, de Muqātil (150/767)[750], de Tirmidhī (285/898)[751] ou d'Ibn al-'Imād (1041/1623)[752]pour s'en faire une idée. Dans le Coran, nous trouvons : *al-rūḥ, rūḥ al-quds* (saint-esprit), *al-rūḥ al-amīn* (l'esprit fidèle ou loyal), *rūḥ Allāh, rūḥanā* (Dieu parle ici au pluriel : « Notre esprit »). Chez le Sheikh al-Akbar, l'étude de ce thème attend un courageux chercheur. Qu'il nous suffise ici de dire que nous trouvons chez lui les termes de *rūḥ, rūḥ al-rūḥ* (l'esprit de l'esprit), *rūḥ al-arwāḥ* (l'esprit des esprits, comme en écho à *fatā al-fityān*), *al-rūḥ al-kullī*, l'esprit muḥammadien, l'esprit animal, l'esprit humain, l'esprit saint... Chaque notion représente l'esprit d'une certaine *ḥaythiyya* (cadre de référence), juste comme le *ṣabūr, ḥalīm* et autres attributs présentent différentes faces du *fatā*.

L'esprit, dit notre Sheikh, « lorsque Dieu le créa, Il le fit parfait *(kāmil)*, mûr *(bāliġ)*, intelligent, connaisseur, croyant en l'unicité d'Allāh, reconnaissant Sa suzeraineté »[753]. Le Sheikh se réfère au pacte pré-éternel noué par Dieu avec l'homme dans son étape pré-existentielle *(thubūt* ou *'ubūda)*, en référence au

---

[748] *Fut.*, I, p. 47.
[749] *Op. cit.*, pp. 105-115.
[750] Voir le père Nwiya, *Exégèse coranique*, p. 79.
[751] Ḥakīm Tirmidhī, *Taḥṣīl naẓā'ir al-Qur'ān*, p. 64.
[752] Ibn al-'Imād, *Naẓā'ir al-Qur'ān*, p. 218. Nous trouvons les notions suivantes à propos du *rūḥ* : la miséricorde *(raḥma)*, un ange, Gabriel, la Révélation, Jésus fils de Marie. Ibn al-'Imād écrit : « C'est un des plus grands secrets *(min al-asrār al-'aẓīma)*. »
[753] *Fut.*, II, p. 690.

verset 172 de la sourate *Al-'A'rāf*: « ***Ne suis-Je pas votre Seigneur ? Ils répondirent : 'Oui, assurément (balā), nous en témoignons'.*** » Ce pacte représente le levain prophétique qui se diffuse dans l'être entier, lui donnant le sens de son humanité. 'Abd al-Salām b. Aḥmad b. Ġānim al-Maqdisī (mort en 678/1280), dans son traité *Shajarat al-kawn*[754], dit que lorsque les esprits répondirent « *balā* », le levain prophétique se diffusa dans leur être, et leurs langues se libérèrent, louant Dieu.[755]

Pour notre Sheikh, ce témoignage est la preuve même de l'intelligence de l'esprit et de sa connaissance de son être propre et de son Créateur. C'est là la science originelle, la nature *(fiṭra)* de l'homme. L'homme naît selon cette nature primordiale, que le Sheikh appelle « *fiṭra-balā* ». C'est plus tard que ses parents feront de lui un juif, un chrétien ou un musulman. Ces paroles ont pour source un *ḥadīth* que le Sheikh cite.[756]

L'esprit qui nous concerne ici est le *fatā-rūḥ*, que le Sheikh al-Akbar rencontra auprès de la Ka'ba, source de son savoir, compagnon de son voyage nocturne. Ce *fatā-ruḥ* est aussi le *rūḥ al-rūḥ*, esprit (secret) de l'esprit (levain), auquel le Sheikh s'adresse en ces termes : « Tu es comme le secret dans l'esprit du vin *(ibnat al-qārī)*.[757] » La *futuwwa* est sa vérité *(ḥaqīqa)* et son sens *(ma'nā)*. C'est dans sa constitution que nous trouvons ses éléments.

---

[754] Souvent attribué au Sheikh al-Akbar, voir M. Chodkiewicz, *Océan*, note 13, p. 176.
[755] Maqdisī, *Shajara*, p. 21.
[756] *Fut.*, II, p. 690.
[757] *'Isrā'*, p. 98.

D. Les caractéristiques de la *futuwwa* de Jésus

1. Science

L'existence, pour notre Sheikh, consiste en différents niveaux *(marātib)*. La science la suit, variant selon les stations spirituelles des hommes. La science des gnostiques *(al-ʿārifūn bi-Llah)* correspond au Trésor de la science divine, cette connaissance en Dieu *(al-ʿilm bi-Llah)* qu'Allāh a enfouie dans la Kaʿba, cœur du gnostique. Notre Sheikh se réfère au verset 18 de la sourate *Āl-ʿImrān* : « ***Allāh atteste, ainsi que les anges et les doués de science [...], qu'il n'y a point de divinité à part Lui.*** » Allāh a fait de ce verset un Trésor qu'Il a posé dans les cœurs des gnostiques, dit-il : « Le *ʿārif* est celui qui témoigne de ce qu'Allāh a témoigné pour Lui-même.[758] »

Cette science divine correspond à la Plume suprême *(al-ʿilm al-qalamī al-ʾaʿlā)*. Lorsque le *fatā* fait entrer notre Sheikh dans la Kaʿba, celui-ci voit le *qalam* suprême descendre en lui. Il insuffle dans son cœur tous les êtres, déchire son ciel et sa terre et lui montre tous ses noms. Le Sheikh voit alors l'image de l'éternité, on lui demande : « Soulève mes voiles et lis ce que mes lignes contiennent.[759] » Par sa lumière, notre Sheikh a vu ce qu'elles contenaient de la science cachée, bien gardée *(maknūn)* – notion décrite dans le Coran (Cor., 56 :77-78). La première ligne – premier secret – qu'il lit, il l'inscrit dans le chapitre suivant des *Futūḥāt* sur les sciences des lettres et les Beaux Noms qui lui correspondent.[760]

Dans le chapitre 20 des *Futūḥāt* consacré à la science de Jésus, le Sheikh nous dit que les lettres sont le souffle *(nafkh)* qui sort de la cavité du cœur, esprit de la vie *(rūḥ al-ḥayāt)*. Si le

[758] *Fut.*, I, p. 667.
[759] *Fut.*, I, p. 51.
[760] *Fut.*, I, p. 51.

souffle de vie a été accordé à Jésus, c'est parce que la science des lettres lui appartient. C'est par l'insufflation du souffle divin *(al-nafkh al-'ilāhī)* dans les formes que la vie existe, dit le Coran : « ***Et dès que Je l'aurai harmonieusement formé (sawwaytuhu) et lui aurai insufflé Mon souffle de vie.***[761] » C'est là le souffle par lequel Allāh vivifie la foi, le souffle du Miséricordieux *(nafas Al-Raḥmān)* que le Prophète sentait venir du *yamīn*[762], vivifiant la forme de la foi dans les cœurs des croyants.[763]

La vie de l'esprit est *dhātiyya* (essentielle, autogène), écrit le Sheikh. L'esprit est vivant par lui-même, c'est ainsi qu'il vivifie les lieux qu'il touche. Le *samirī*[764], dans l'histoire de Moïse, avait connaissance de cela. Lorsqu'il vit Gabriel, il sut que son esprit était son essence même, et que sa vie était essentielle. Il prit alors une poignée de la terre foulée par l'ange, la projeta dans le veau qu'il avait façonné. Celui-ci se mit à mugir. La vie s'était coulée dans sa forme.

Ce souffle, cet esprit *raḥmānī* provenant du Yémen et portant avec lui la science des lettres – science de Jésus par laquelle celui-ci vivifiait les morts – est le secret divin *(al-sirr al-'ilāhī)* par lequel l'homme voit, entend son Seigneur. La connaissance d'Allāh n'est possible que par lui.[765] Notre Sheikh nous informe en outre : ce souffle embrasse les secrets de l'alchimie du bonheur *(kimyā' al-sa'āda)*.[766]

---

[761] Cor., 15 :29.

[762] D'après le *ḥadīth* « Je sens le souffle d'Al-Rahmān venir du Yémen » (voir Ibn Ḥanbal, 2, 541).

[763] *Fut.*, I, p. 168.

[764] Qui, d'après le récit coranique de Moïse, a égaré le peuple de Moïse lorsque ce dernier est allé à la rencontre de Dieu, en incitant son peuple à adorer le veau qu'il a fait lui-même (voir Cor., 20 :85-96).

[765] *Fut.*, I, p. 148,168 et II, p. 585, et *Fuṣūṣ*, I, p. 138.

[766] *Fut.*, II, p. 274.

Selon Ibn ʿArabī, la différence entre l'esprit-Gabriel et Jésus-l'esprit (ainsi qu'Allāh l'a nommé), c'est qu'Allāh a fait émerger *(ansha'a)* Gabriel dans la forme instable d'un bédouin *('aʿrābī)*.[767] Quant à Jésus, Il l'a fait émerger esprit dans la forme stable d'un être humain sédentaire. Il vivifie les morts par le souffle, et Dieu le soutient par le saint-esprit. Il est donc un esprit soutenu par un esprit vierge, pur de toute impureté. Et notre Sheikh de rappeler les paroles coraniques : « ***Dis : 'L'esprit procède du commandement de mon Seigneur'***.[768] » [769]

Cette vérité de Jésus *fatā*, esprit et Verbe, s'inscrit dans le contexte de la *ḥaqīqa muḥammadiyya*. Sa science – science des lettres arabes et donc des Noms divins – est de source coranique, et procède donc de l'héritage muḥammadien. A la fin du chapitre 20, le Sheikh al-Akbar conclut : « Tout ce que nous avons mentionné de la science de Jésus est hérité de la station muḥammadienne. Allāh dit vrai et éclaire le chemin.[770] »

Une des expressions que le Sheikh al-Akbar utilise pour désigner le *fatā* est « *imām mubīn* » (modèle explicite), expression coranique qui désigne le Coran[771], « ce Livre en lequel toute chose est dénombrée », « celui où aucune chose n'est omise »[772].

M. Chodkiewicz, dans son *Océan sans rivage*, montre bien la concordance des termes « *imām mubīn* », « *qalam* » ou table gardée *(lawḥ maḥfūẓ)*, et leur assimilation à la notion de *'insān kāmil* (lui-même défini comme frère du Livre) dans la doctrine akbarienne. « Le *fatā* est bien un livre, écrit le Sheikh, mais un

[767] Parmi ces formes bédouines figure le personnage de Daḥiyya al-Kalbī.
[768] Cor., 17 :85 (trad. par Masson).
[769] *Fut.*, I, pp. 168-169.
[770] *Fut.*, I, p. 169.
[771] Cor., 36 :12.
[772] Chodkiewicz, *Océan*, p. 50.

mutus liber : *mutakallim ṣāmiṭ* » [773]. Le *fatā* dit au Sheikh : « Je suis le Livre qu'Il a désigné comme *masṭūran* (écrit, tracé).[774] » Il dit encore : « Je suis le Coran et les sept redoublés *(al-sabʿ al-mathānī)*, l'esprit des esprits et non l'esprit des corps *(awānī)*.[775] » Le septième de ce qui entoure l'univers. M. Chodkiewicz nous fait remarquer que cette définition correspond au nom Al-Mutakallim (Celui qui parle), et conclut : « Si, dans la Tradition islamique, le Verbe se fait Livre, on voit qu'en apparaissant à Ibn ʿArabī sous les traits du *fatā*, il se manifeste dans une figure d'homme.[776] »

Cette manifestation-transfiguration-*tajallī* (théophanie) est au cœur même de l'islām. L'ange Gabriel se manifestait au Prophète sous l'image d'un homme, celle du beau personnage de Daḥiyya al-Kalbī. Le Khiḍr de la Tradition apparaît lui aussi sous l'image d'un homme. Il s'agit d'une présence de type *ḥaḍra*, dont la forme apparaît en tant que *ḥissan* (sensation, perception) et *maʿnan* (sens, signification concept).[777]

2. Vigueur

Si l'abnégation du *fatā ẓāhir* (*fatā* manifeste) représente le cœur de la *futuwwa*, la vigueur du *fatā bāṭin* (*fatā* intérieur) en représente le noyau. Il suffit de prononcer le mot *futuwwa* pour susciter l'image de vigueur, d'ardeur et de puissance *(quwwa)* à côté des notions de générosité et de sagesse. C'est par cette *quwwa* que le *fatā* exprime sa *futuwwa* et la rend apparente.

Si, comme nous espérons l'avoir démontré, les notions d'esprit et de Verbe sont synonymes de *fatā bāṭin*, la vigueur

---

[773] Chodkiewicz, *Océan*, p. 50.
[774] *'Isrā'*, p. 65.
[775] *'Isrā'*, p. 58.
[776] Chodkiewicz, *Océan*, p. 50.
[777] *Fut.*, III, p. 280.

(quwwa) est le sens *(ma'nā)* qui les rassemble. Le sens de la puissance se trouve dans sa vérité, dans sa métaphore (pierre) comme dans sa couleur (noire). Nous trouverons la notion de puissance dans tous les éléments qui l'expriment. Le mot *rūḥ* – à l'origine *rīḥ* (vent) –, qui implique la puissance[778], est, d'après le Sheikh al-Akbar, l'élément le plus fort de la nature, conformément au *ḥadīth* concernant la foi de l'homme croyant qui est encore plus forte que le vent. C'est à ce corps subtil *(laṭīf)* qu'appartient la vigueur par laquelle les corps compacts peuvent se mouvoir : « Sans la puissance des esprits *(quwwa l-arwāḥ)*, les corps compacts n'auraient pas pu se mouvoir.[779] »

Ce *rūḥ*, comme nous l'avons vu, est la main droite d'Allāh *(yamīn Allāh)*. Il est le souffle du Miséricordieux *(nafas Al-Raḥmān)*.[780] Le Sheikh rappelle souvent le *ḥadīth* : « Je sens le souffle du Miséricordieux venir du *yamīn*.[781] »

Le *yamīn* est source de *quwwa*, écrit-il, en produisant pour preuve un vers préislamique comme ont coutume de le faire les linguistes arabes.[782] D'après le Coran, c'est de son *yamīn* qu'Abraham brisa les idoles (Cor., 37 :93). Et c'est de son *yamīn* que Moïse tint le bâton sur lequel il s'appuya et frappa la pierre, faisant jaillir l'eau, source de vie et de savoir. C'est en le jetant de son *yamīn* enfin qu'il transforma ce bâton en serpent dans son défi aux magiciens (Cor., 20 :17-20).

Quant à la puissance que renferme le mot-verbe *(kalima)*, il n'est que de lire ce que Fakhr al-Dīn al-Rāzī nous en dit : « Sache que toutes les conjonctions des lettres *kāf, lām, mīm* impliquent, contiennent et confèrent le sens de l'ardeur *(shidda)*. La première de ces conjonctions est *kāf, lām, mīm* dans la parole,

---

[778] Voir le *Lisān* et *Mu'jam maqāyīs*.
[779] *Fut.*, IV, p. 356.
[780] *Fut.*, I, p. 168 et II, p. 181.
[781] *Fut.*, I, p. 152.
[782] *Fut.*, I, p. 269.

al-kalām, qui frappe l'ouïe et influence l'intellect ; et *kalim* (blessure) ; puis *kalām*, qui désigne une terre dure et épaisse. La deuxième est *kāf, mīm, lām*, qui donne le *kāmil* (parfait), plus puissant que l'imparfait. La troisième est *lām, kāf, mīm*, qui donne *lakm* (coup de poing), qui comporte une notion d'ardeur évidente. La quatrième est *mīm, kāf, lām*, qui donne *makūl* (puits), un puits faible en eau, de sorte que celui qui l'approche pour s'abreuver se trouve par rapport à elle en situation de *shidda* (dureté). La cinquième est *mīm, lām, kāf*, qui donne *malaka* (régner, posséder, dominer), d'où l'expression *malaka al-ʿajīn* pour dire d'une pâte qu'elle est devenue ferme, et, d'un homme, *malaka* (il maîtrise, il possède), et d'une jeune mariée *amlakat*, quand son mariage a été consommé et qu'elle se trouve en puissance de mari.[783] »

Il n'est pas possible dans le cadre de ce travail d'entreprendre une analyse de la notion de *kalima* dans la Tradition islamique, ou même chez le Sheikh al-Akbar, tant est vaste la matière offerte par la science du *kalām* et par les apports de générations de *mutakallimūn*.[784]

La notion de *kalima* chez Ibn ʿArabī se rapporte surtout à l'homme parfait *(al-ʾinsān al-kāmil)* à qui Allāh a donné la force *(quwwa)* qui lui permet de voir les deux présences *(ḥaḍra)*, celle du *ḥaqq* et celle du *khalq*. Il reçoit de la première pour donner à la seconde.[785] Sa puissance vient du fait qu'il représente un isthme *(barzakh)*[786] entre le sens *(maʿnā)* et son corps. Il est l'image des corps et celle de leurs sens *(ṣuwar al-maʿānī wa suwar ajsāmi-*

---

[783] Rāzī, *Tafsīr*, I, p. 14.

[784] Voir l'article d'Abū al-ʿAlāʾ ʿAfifī, *Naẓariyyāt al-ʾislāmiyyīn fī l-kalima*, 2e éd., 1953, n°1, pp. 33-71. L'auteur considère ce sujet comme « étrange », ce qui nous semble à notre tour étrange. Dans une tradition où l'esprit Verbe est devenu un Livre, les débats de ses *ʿulamāʾ* touchent le cœur même de l'islām.

[785] *Fut.*, II, p. 446.

[786] Voir Chodkiewicz, *Le Sceau*, p. 186.

hā), écrit-il, concluant : « Accéder au sens n'est possible qu'à travers l'influence *(ḥukm)* de son image qui est le Verbe même. Toutefois, le Verbe ne peut être compris que par son sens.[787] » Il est à la fois la forme du sens *(ṣūrat al-maʿnā)* et esprit du corps *(sūrat al-ṣūra)*.[788] Il correspond au monde des *amthāl* (pluriel de *mithl* : semblable ou égal ; ou de *mathal* : modèle). Le *fatā* dit au Sheikh : « Je suis le *mithl* et tu es le *mithāl* (modèle). »

Ce monde à la fois image des corps et des significations est signification des significations *(maʿnā al-maʿānī)*.[789] Il est l'isthme de l'imaginal *(khayāl)*. Le monde qui donne corps et forme à ce qui n'a ni corps ni forme.[790] Vers qui montent les *ḥawās* et descendent les *maʿānī*. Le maître de l'élixir à qui appartient l'adhérence *(iltiḥām)* des sens dans les corps.[791]

Pour le Sheikh al-Akbar, la faculté de l'imaginal[792] est d'une grande importance, non seulement en raison du fait que par elle l'homme accède à sa vérité et à la vérité de toute chose, mais aussi parce que c'est par elle que l'homme exerce la plus parfaite adoration d'Allāh, conformément au *ḥadīth* : « La perfection *(iḥsān)*, c'est d'adorer Allāh comme si tu Le voyais.[793] » Elle vient en troisième lieu, après la science des Noms divins et les théophanies.[794] Si c'est une faculté créatrice[795], c'est parce qu'Allāh lui a donné la puissance divine *(quwwa ʾilāhiyya)* par laquelle elle a gagné la station de la perfection *(kamāl)*. C'est par

[787] *Fut.*, III, p. 420.
[788] *Fut.*, IV, p. 327.
[789] *Fut.*, IV, p. 327.
[790] *Fut.*, III, p. 377.
[791] *Fut.*, II, p. 309.
[792] Pour un montage de citations du Sheikh al-Akbar sur le *khayāl*, voir Maḥmūd Ṭurāb, *Al-Khayāl* ; Suʿād Ḥakīm, *Muʿjam*.
[793] Chodkiewicz, *Le Sceau*, p. 98, note 1, et *Océan*, p. 59.
[794] *Fut.*, II, p. 309.
[795] A ce sujet, nous renvoyons le lecteur à l'œuvre de H. Corbin.

elle que l'homme domine ses bas désirs[796], « l'élevant au-dessus des autres animaux », et « c'est par elle, poursuit l'auteur dans le fameux chapitre 599 des *Futūḥāt*, que l'homme a erré et rôdé, qu'il a dominé et qu'il s'est magnifié. C'est par elle qu'il a dit gloire à Moi *(subḥānī)* [allusion à Bisṭāmī (261/874)], et je suis Allāh [allusion à Ḥallāj (309/922)], et par elle qu'il était le Longanime-l'Implorant (Al-Ḥalīm-Al-Awwāh) [allusion à Abraham)] »[797].

3. Abnégation

Si la présente étude avait la forme d'un poème (*qaṣida*), c'est ici que se trouverait le *bayt al-qaṣīd* (vers clé du poème). Car c'est à travers ce *fatā*, esprit du corps et image de l'âme, que notre Sheikh a pu accéder à sa vérité et à ses noms. Le *fatā* est le scribe et le ministre que l'on doit servir pour entrer en présence de l'Emir.[798] Il est le roi et le calife qui, recevant le voyageur de nuit, offrent hospitalité et protection à celui-ci afin de l'amener en présence de son Seigneur.[799] Son abnégation est notre « vers clé ».

L'abnégation de ce *fatā khalīfa*, ministre, scribe, réside dans le fait qu'il se soit réduit à l'état de *fatā* inconnu, au service du voyageur. Il s'est fait gardien du Trésor[800], mettant sa force à la disposition du *sālik* afin de transporter celui-ci. Il est la force même par laquelle le voyageur endure les difficultés de la Voie *(ṭarīq)* et agit. Il est le serviteur-maître. Dans sa version akbarienne, le dicton arabe « Le maître d'un peuple est son serviteur » devient « Le serviteur d'un peuple est son maître »[801].

---

[796] *Fut.*, I, p. 736.
[797] *Fut.*, IV, p. 344.
[798] *'Isrā'*, p. 61.
[799] *'Isrā'*, p. 62.
[800] *'Isrā'*, p. 112.
[801] *Fut.*, IV, p. 64.

C'est dans l'énigme de cette permutation que nous trouvons « l'esprit de l'affaire en question » *(rūḥ al-mas'ala)*. On ne peut imaginer un instant qu'un lapsus aussi voyant ait pu échapper à l'attention du Sheikh al-Akbar. Plusieurs *ḥadīth*-s sont en effet là pour attester que la maîtrise *(siyāda)* comme origine *(mabdā')* appartient au seul prophète Muḥammad : « Je suis le maître des fils d'Adam, sans orgueil ou prétention *(walā fakhr)*. » Ou encore : « J'ai été prophète alors qu'Adam était encore entre l'eau et la boue » (ou, selon une autre version, entre l'esprit et le corps)[802]. Ou bien encore : « Allāh, O Jābir, créa de Sa lumière la lumière de ton prophète.[803] »

Ici-bas *(al-dunyā)*, les êtres créés sont des serviteurs *('abīd)*. Par la *'ibāda* (servitude, adoration), ils retournent vers la maîtrise. Pour notre Sheikh, comme dans la tradition soufie, ce monde est un monde de rêve, un *barzakh* que l'homme doit traverser pour trouver une éternelle vie et jeunesse. « Cette *dunyā* est enceinte, elle porte l'homme dans ses entrailles. La vieillesse est le temps de son accouchement, elle l'expulse dans le monde du *barzakh*, première des demeures de la fin des temps, il est élevé comme un enfant jusqu'au moment du *ba'th* (résurrection), c'est-à-dire à 40 ans, âge de l'envoi *(ba'th)* des messagers. Les plus parfaits des hommes sont les plus accomplis en science divine. Ils obtiennent alors la puissance dans la demeure de l'honneur *(dār al-karāma)*, et cette puissance ne sera jamais suivie de faiblesse.[804] » L'homme voyageur est servi, guidé et protégé par un *fatā* inconnu jusqu'au moment de l'initiation. Cela, le Sheikh al-Akbar l'a compris lorsqu'il a vu « le vivant » (le *fatā* esprit) tourner autour du mort à La Mecque. La tournée *(ṭawāf)* est un geste d'adoration mais aussi, littéralement, de servitude

[802] Voir M. Chodkiewicz, *Sceau*, p. 80 ; Su'ād Ḥakīm, *Mu'jam*, p. 1257.
[803] Voir M. Chodkiewicz, *Sceau*, pp. 82-83.
[804] *Fut.*, IV, p. 282.

(khidma).[805] Ce *fatā* sert l'homme comme le pèlerin sert la Kaʿba. La maîtrise et la fierté de l'homme sont conséquences de sa servitude *(futuwwa)*.

E. Le maître-serviteur (Muḥammad, fils de ʿAbd Allāh), et le serviteur-maître (Jésus, fils de Marie)

Pour mieux saisir les relations entre esprit et esprit muḥammadien, serviteur-maître et maître-serviteur, fils de Marie et fils de ʿAbd Allāh, *ibn muḥarrara*[806] et *ibn ḥurra*[807], Pôle *bāṭin* et Pôle des pôles, nous recourrons aux notions de *tamām* (plénitude) et de *kamāl* (perfection) dans leurs acceptions coranique et akbarienne.

Selon le Sheikh al-Akbar, la *futuwwa* est lunaire : « La Lune [du genre masculin en arabe] a remporté la *futuwwa*.[808] » « C'est à la lune, dit-il encore, qu'appartient la puissance divine *(quwwa ʾilāhiyya)* et la noblesse dans la sainteté *(sharaf fī l-walāya)*.[809] » Elle est la vigueur *(quwwa)* créée *(majʿula)*.[810] Cela implique sa prédisposition à accepter l'accroissement *(ziyāda)* et la diminution dans la vie d'un homme qui, né faible, est invité à traverser ce mois (la vie, *barzakh*) pour atteindre sa plénitude

---

[805] Voir l'usage des mots *yaṭūfu* dans le Coran (52 :24 et 56 :17). et *yuṭāf* (37 :45 et 43 :71). « Circuler » doit ici être pris au sens de « être au service ».

[806] Dans le Coran (3 :35), le fruit des entrailles de la femme d'ʿImrān (Marie) est décrit comme *muḥarraran* (consacré à Dieu ou, plus précisément, « *libéré* pour être mis au service de Dieu »).

[807] Pour le *ibn ḥurra* (fils de femme libre), nous renvoyons le lecteur au chapitre II de notre présente étude. Rappelons simplement ici que chez les Arabes, une appartenance (*nisba*) renvoyant au père indique que la mère est une femme libre ; à l'inverse, une *nisba* renvoyant à la mère est généralement signe que la mère est une esclave.

[808] *Fut.*, IV, p. 330.

[809] *Fut.*, II, p. 446.

[810] *Fut.*, IV, p. 281.

(tamām, bulūġ al-'ashudd) et accéder à l'héritage du Trésor qu'Allāh cacha dans sa Ka'ba (son cœur). La lune est ce chevalier, ce serviteur qui traverse la nuit des temps pour illuminer le chemin de l'homme, le guider et le renforcer.

Remarquons que Jésus est le quinzième des 27 chatons des *Fuṣūṣ al-ḥikam (Chatons des sagesses)*. Le Prophète Muḥammad en est le vingt-septième. Ces *Fuṣūṣ* (nuits, prophètes) sont en réalité au nombre de 27 plus un (le vingt-huitième jour), ce dernier représentant l'ensemble de l'œuvre. La structure des *Fuṣūṣ* correspond bel et bien au mois lunaire.

Si le Sheikh al-Akbar ne dénombre pas 28 chatons, c'est, nous semble-t-il, en raison de la différence de nature entre l'ensemble des 27 chatons (27 prophètes) et lui-même, héritier muḥammadien. Cette manière de penser est tout akbarienne. A propos de la Trinité, notre Sheikh insiste sur le fait que Dieu est le Troisième de deux, et non pas le Troisième de trois, en raison de la différence de nature entre les deux créatures et l'Un, le Créateur.[811]

Le quinzième jour du mois représente le troisième et ultime jour de l'*ibdār* (période de pleine lune) dont la nuit du 14 représente le *tamām*, la plénitude.[812] Après ce quinzième jour, la lune commence à diminuer. Cette plénitude *(tamām, bulūġ al-'ashudd)* équivaut à celle, dans la vie d'un homme et selon les estimations, entre 30 et 33 ans.

Quant à la vingt-septième nuit, elle correspond (par consensus) à la nuit du Destin *(laylat al-qadr)*, la nuit bénie qui est « meilleure que mille mois », et durant laquelle les anges et l'esprit descendirent sur le Prophète.[813] Durant laquelle, aussi,

---

[811] *Fut.*, IV, p. 370.
[812] Ibn Manẓūr, *Lisān*.
[813] Voir Cor., la sourate 97.

le Prophète reçut le Coran en une seule fois, rassemblé[814], selon l'un des sens du mot « *Qur'ān* »[815]. Avant (durant les autres jours du mois), il reçut la Révélation en mode distinctif, dispersée comme les astres de la nuit, ce qui est le sens du mot *Furqān*, autre nom du Coran. Le Coran contient le *Furqān* comme la nuit du 27, nuit du Destin, contient la nuit du 14, nuit de la Plénitude.

L'un (Jésus) est *kalima*, et l'autre (le Prophète) est l'ensemble *(jawāmi')* des *kalim* (ou des hommes,) selon le *ḥadīth* : « Il m'a été donné *jawāmi' al-kalim* », ce qui signifie que le Prophète a reçu tout ce que les autres prophètes *(kalim)* avaient reçu. Nous nous trouvons devant l'analogie de l'arbre et de son fruit. Certes, l'arbre de la Réalité muḥammadienne, qui contient toute chose (les fruits), contient le (fruit) secret de l'esprit de Jésus, en acte et en puissance. Cependant, ce dernier contient l'esprit muḥammadien en puissance.

Dans le chapitre 14 des *Futūḥāt*, où il est question de l'unique pôle et de sa demeure *(maskanih)*, notre Sheikh écrit : « Le Pôle unique *(al-quṭb al-wāḥid)* est l'esprit de Muḥammad, que la paix et la prière d'Allāh soient sur Lui. Il est le *madad* (renfort, soutien)[816] de tous les prophètes, que la paix soit sur eux, et de tous les pôles du début de la création humaine à la fin des temps. Cet esprit muḥammadien a ses manifestations dans tout l'univers : dans le pôle du temps, chez les *'afrād* (esseulés), chez le Sceau de la sainteté muḥammadienne [le Sheikh al-Akbar lui-même] et chez le Sceau de la sainteté absolue qui est Jésus, que la paix soit sur lui, qui représente sa demeure *(maskanih)*.[817] »

---

[814] *Fut.*, I, p. 661.
[815] Voir le *Lisān*.
[816] *Midād* signifie aussi « encre », voir Cor., 31 :27 et 18 :109.
[817] *Fut.*, I, p. 151.

Si l'abnégation de Jésus réside dans sa descente vers ce bas monde (par sa naissance) pour se faire serviteur anonyme, l'abnégation de Muḥammad réside, comme nous l'avons déjà vu, dans sa vie ainsi que dans sa mort. Il devance sa *'umma* afin de diriger la station louée de l'intercession *(shafā'a)*. L'un est comme la lune qui pénètre la noirceur de la nuit pour guider de sa lumière les voyageurs (é)perdus. L'autre est comme le soleil qui les quitte afin qu'ils s'endorment.[818] « Ma mort comme ma vie sont miséricorde », dit le Prophète.

Lorsque le soleil[819] se cache, le Sheikh nous dit qu'il se cache par lui-même, en lui-même *(fa-tukhfī nafsahā bi-nafsihā)*. Ainsi la lune n'est-elle que le soleil de la nuit : « Le soleil apparaît la nuit dans la lune », écrit le Sheikh dans l'un de ses vers.[820]

A propos du verset : « ***Rien ne lui ressemble ; et Il est l'Audient, le Clairvoyant*** »[821], le Sheikh nous dit : « Lorsque deux ordres divins apparaissent dans deux différentes images, et que tous deux sont de la catégorie de l'isthme, le *ḥukm 'ilāhī* exige que tu voies l'image du Vrai (Al-Ḥaqq) dans l'isthme, et l'image de l'ange dans l'isthme aussi, soit dans l'image de deux êtres humains *(insiyyayn)*, comme l'image de Moïse et de Aaron. Ou que tu voies Le Vrai dans l'image de deux personnes à la fois en une seule vision *(fī ḥālin wāḥidin)*, comme celle d'un jeune homme et d'un sheikh *(shāb wa shaykh))* à la fois .[822] »

En guise de résumé, nous dirons que la différence entre les deux esprits est comme la différence entre la plénitude *(tamām)* – nuit du 14 ou du 15 – et la perfection *(kamāl)* – nuit du 27. Ou comme la différence entre l'âge du *bulūġ al-'ashudd* (30-33 ans) et celui du *ba'th* (40 ans). Ou encore comme la différence entre le

[818] Le mot *anām* (dormants) signifie « les gens », « le monde ».
[819] Au féminin en arabe.
[820] *Fut.*, IV, p. 330.
[821] *Cor.*, 42 :11.
[822] *Fut.*, II, p. 426.

fait d'avoir accès à son héritage (Trésor) et le fait de profiter de celui-ci. Après quoi, le mois atteint le *muḥāq* (disparition, effacement de la lune)...

CHAPITRE VI

Les *malāmiyya* dans l'œuvre akbarienne : le plus haut dissimulé dans le plus bas

I
Aperçu sur la notion de blâme

• Dans la tradition soufie, et en règle générale, la notion de blâme revient chaque fois qu'il est question de *futuwwa*. et du *taṣawwuf*. Ainsi notre Sheikh incite-t-il « le *fatā* à s'armer du blâme », et ainsi parle-t-il des gens du blâme, « en tant que ceux qui ont atteint le plus haut niveau de *futuwwa* : la *futuwwa* envers Allah.

• Une recherche généalogique sur la notion du blâme nous mènera nécessairement au temps préislamique. Nous remarquons alors trois types de blâme :

- le premier a des connotations négatives, liées à la notion de honte et de scandale, qu'un homme d'honneur doit éviter à tout prix, comme le manque de courage ou de générosité. La notion du blâme dans ces sens de *dhamm* (condamnation), de *taʿyīr* (dénigrement) et de réprobation, implique le désaveu. Nombreux sont les exemples poétiques dans les *dīwān*-s des poètes et dans les œuvres traitant de la poésie arabe telles que les *Mufaḍaliyyāt* ou *Al-Ḥamāsa*. Nous pouvons citer à titre d'exemple le poète Ibn ʿĀmir al-ʾUsdī : *dhakartu taʿillat al-fityān yawman / wa ilḥāq al-malāmat bi-l-mulīmī* [823] ;

- le deuxième est plutôt positif, un *fatā* sera fier de le subir. Il s'agit des blâmes venant de l'épouse trouvant excessifs la générosité ou le courage de son époux, une générosité qui rend leur survie difficile, et un courage exagéré qui met la vie de son époux en péril. Ces blâmes, pour ce *fatā*, sont de précieux témoignages de sa propre *futuwwa*. On entend souvent le poète,

[823] Marzūqī, *Sharḥ al-ḥamāsa*, p. 93.

sous prétexte de répondre aux interpellations de son épouse, chanter sa propre élégie. Il s'adresse ainsi à elle : *ʾa ʿādhilatī* (O celle qui me blâme), ou voir *al-ʿādhīlāt* (au pluriel), *dharīnī* (ne me blâme pas, laisse-moi (au féminin). Comme on pourrait croire que ces blâmes sont imaginaires, les réponses du poète sont chantées pour attirer l'attention des femmes nobles sur ses propres qualités héroïques ;

- le troisième porte le sens du *ʿitāb* (reproche) impliquant l'amour et l'amitié. Le dicton dit que tant qu'il y a le *ʿitāb* (entre deux personnes), il y aura le *widd* (affection). On entend un ami reprochant un malentendu à un autre, ou des amoureux se plaindre de la dureté de leurs aimées (nous reviendrons sur la notion du blâme et l'amour).

Au début de sa mission, le Prophète subit de violents blâmes. On l'accusa de folie, de mensonge, de manque de respect envers les ancêtres, on l'insulta, on l'agressa, on l'humilia jusqu'à le pousser, avec les premiers musulmans, à immigrer à Médine. Pour les notables de La Mecque, cette immigration était une déclaration de guerre qui ne s'est terminée qu'avec la conquête de La Mecque par le Prophète.

Cette souffrance due aux injustices et aux humiliations infligées au Prophète inspira à certains mystiques d'entreprendre cette Voie (de *malāma*) comme une épreuve et une preuve de sincérité dans la Voie. Ne point craindre les blâmes d'autrui, quand on est de nature à aimer les louanges *(ḥamd)*, est une des qualités des croyants : « ***Ils luttent dans le sentier d'Allāh, ne craignant le blâme d'aucun blâmeur. Telle est la grâce d'Allāh ; Il la donne à qui Il veut.***[824] » Le calife ʿUmar était réputé ne pas craindre les blâmeurs pour servir la cause d'Allāh *(lā yakhāfu lawmat lāʾim)* est une phrase qui le qualifie.

[824] Cor., 5 :54.

A. Le blâme : voie de l'émancipation de l'âme

L'âme qui se blâme (*al-nafs al-lawwāma*)

La notion du blâme dans le Coran mérite une étude approfondie. Nous y trouvons quatre types de blâmes.

Le premier est donc du genre qu'a subi le Prophète, voire tous les prophètes (Joseph, Moïse, Noé, etc.). Au cours de leur mission, ils furent accusés de folie et de trahison, entre autres.

Le deuxième est celui du blâme *'itāb*, subi par les prophètes de la part d'Allāh. Dans la sourate *'Abasa* (Il s'est renfrogné), Dieu reprocha au Prophète son impatience envers un aveugle venu le questionner alors qu'il s'entretenait avec des notables de La Mecque.[825]

Le troisième est celui subi par les croyants qui commettent des fautes, avant qu'Allāh ne leur pardonne. Quant aux blâmes concernant les trois catégories d'infidèles (les *mushrikūn*, les *kāfirūn* et les *munāfiqūn*), ils relèvent plutôt de l'ordre de la menace et de l'avertissement.

Le quatrième est à la base de l'enseignement des « hommes du blâme ». C'est celui de la *nafs lawwāma* (qui se blâme) ou, comme on dit en arabe, qui blâme son *ṣāḥib* (celui à qui elle appartient, compagnon, ou époux). Dans la sourate *Al-Qiyāma (La Résurrection)*, Dieu jure par elle : l'âme qui se blâme. C'est contre les impuretés, l'orgueil et l'avidité de l'ego *(al-nafs al-'ammāra bi-s-sū')*[826] qui ordonnent le mal que se lève cette *nafs*, certes noble, car « Dieu ne jure que par ce qui est noble », fait remarquer Suyūṭī[827].

---

[825] Voir Cor., la sourate 80.
[826] Cor., 12 :53.
[827] Suyūṭī, *Mu'tarak*, II, p. 220.

Najm Al-Dīn Kubrā dans ses *Fawā'iḥ*, résume : « Les *nufūs* (pluriel de *nafs*) sont trois[828]. La *nafs 'ammāra* est ténébreuse. Mais envahie par le *dhikr*, elle devient alors *lawwāma* car le *dhikr* est comme une lampe qui illumine une maison obscure. Ainsi, la *nafs* voit et réalise que la maison est pleine d'impuretés, de chiens, de cochons et d'autres choses blâmables. Elle pratique alors le *dhikr* et persiste jusqu'à ce que le pouvoir du *dhikr* fasse sortir ses impuretés. La *nafs lawwāma*, alors, s'approche de la *nafs* apaisée *(muṭma'inna)*.[829] Elle commence à meubler et à décorer la maison avec les lustres et les jolis ornements jusqu'à ce que la maison devienne digne de recevoir le Roi. Lorsque celui-ci descend et apparaît, la *nafs* s'apaise.[830] » Elle devient pure. Dieu devient son ouïe, sa vue et toutes ses forces. Celui dont la *nafs* atteint cette station de purification (de la *nafs zakiyya*, d'où la *zakāt*), écrit notre Sheikh dans le chapitre 483[831], sa *nafs* s'accroît *(tazku)* alors par son Seigneur « et fait pousser toutes sortes de splendides couples »[832] de Noms divins. Car la purification *(zakāt)* est nécessairement accroissement *(rabu)*[833], commente le Sheikh, faisant référence à l'enseignement prophétique qui incite les hommes à payer la *zakāt*, laquelle a pour objectif de purifier les hommes et leurs biens, ce paiement étant à la fois purification et accroissement *(baraka)*.

---

[828] Nous trouverons d'autres divisions de la *nafs* de cinq ou de sept types. Voir Trimingham, *The Sufi Orders in Islām*, p. 152. Elles peuvent être considérées comme des subdivisions ou des attributs de l'âme considérée dans son entièreté. Par exemple, la *nafs* satisfaite et la *nafs* agréée sont des attributs de la *nafs* apaisée (voir Cor., 89 :27-28).

[829] Cor., 89 :27.

[830] Kubrā, *Fawā'iḥ*, p. 54.

[831] Consacré au pôle muḥammadien dont l'état correspond au versets 9 et 10 de la sourate 91 *(Le Soleil)* : « A réussi, certes, celui qui la purifie *(zakkāhā)*. Et est perdu, certes, celui qui la corrompt. »

[832] Le Sheikh fait référence au Coran (22 :5).

[833] *Fut.*, IV, p. 119.

Le danger de l'autosatisfaction que l'itinérant pourrait sentir au fur et à mesure qu'il avance sur la Voie d'Allāh, et qui pourrait le détourner du chemin droit, l'incite à continuer à se méfier de sa *nafs* qui s'enorgueillit facilement. La *nafs lawwāma* reste alors vigilante devant ses propres actes, s'accusant à tout instant, accusant sa sincérité et la pureté de ses propres intentions. Hujwīrī rapporte qu'on vit un jour le calife 'Uthmān porter du bois sur sa tête alors qu'il avait un bon nombre de serviteurs. « O émir des croyants! », s'exclamèrent certains, et celui-ci répondit : « Je m'occupe de ma *nafs*. »[834]

B. Organisation et enseignement : Qaṣṣār et Sulamī

C'est au milieu du troisième siècle de l'Hégire, dans le Khurasān, et plus précisément à Nīshāpur, que la voie du blâme en tant qu'entité historique a surgi avec le célèbre Ḥamdūn al-Qaṣṣār (mort en 271/884) dont le nom a fortement marqué les ordres ou le mouvement des *malāmiyya* ; Sha'rānī le nomme sheikh des *malāmiyya*, Hujwīrī va jusqu'à appeler ces derniers les Ḥamdūniyya ou les Qaṣṣāriyya.[835]

Bien que les racines de la notion du blâme soient bel et bien coraniques et arabes, l'évolution de son mouvement, en Iran, en Asie centrale et en Asie mineure a pris une dimension de négation, d'humiliation, de souffrance, voire, dans certains cas, d'autoflagellation ou de transgression intentionnelle des normes et des valeurs de la société, ou de la *sharī'a*. Cette dimension, que la plupart des auteurs arabes trouvent étrangère à la culture arabe[836], est pour eux une dégradation des *malāmiyya*.

---

[834] Hujwīrī, *Kashf*, p. 262.
[835] Voir Deladrière, *Les Premiers Malāmatiyya*, pp. 5-9.
[836] Voir 'Afīfī, *Risāla*, p. 30, et Hamīdaljar, « Al-Malāmiyya », dans *E.I.*, 2e éd.

Certes, une détérioration des *malāmiyya* devient évidente devant les recherches explicites, intentionnées et systématiques des blâmes d'autrui comme preuve de sainteté, mais nous pensons que ce serait une erreur de confondre cet aspect - qui représente sûrement une déchéance du mouvement des *malāmiyya* et pour lequel on distingue le (vrai) *malāmī* du faux (qui cherche l'estime des hommes à travers leur blâme et contre quoi la plupart des hagiographes soufis mettent en garde)[837] - avec l'évolution des *qalandars*[838] et des derviches comme forme de *malāmiyya* surtout chez les shī'ītes. Nous pensons que c'est dans le rôle de 'Alī, dans la doctrine shī'īte, qu'il faudrait envisager les racines de ce type de *malāmiyya*.

Si nous trouvons toute une lignée généalogique de *malāmiyya*[839] - Abū Ḥafṣ al-Ḥadād (mort en 265), Abū 'Uthmān (mort en 298), Ibn Munāzil (mort en 331), entre autres[840]-, nous nous étonnons de la flagrante absence d'un corpus doctrinal concernant leurs enseignements et leurs principes, à part la fameuse et unique épître de Sulamī qui deviendra un précieux traité.

On peut s'interroger sur cette absence. S'agit-il d'une confirmation de leur caractère (emblème) de discrétion, et donc du souhait de ne pas laisser de trace évidente ? Pourquoi Sulamī a-t-il décidé de mettre au jour son épître sur leurs enseignements ? Défendre les hommes du blâme c'est, après tout, les

---

[837] Voir, par exemple, Hujwīrī, *Kashf*, p. 263.

[838] A propos des qalandars, voir la thèse soutenue à la Sorbonne par Christiane Tortel en 1999 : « Saints ou dèmons ? Les qalandars julālī et autres derviches errant en terre d'islām (Russie méridionale et Inde) aux XIIe et XVIIe siècles à travers des textes inédits traduits du persan ».

[839] Cela dit, des « malāmis » ont déjà existé avant Qaṣṣār, tel Bisṭāmī, voire des califes et des compagnons, tel Salmān al-Fārisī.

[840] Voir l'arbre généalogique des *malāmiyya* dans le texte de Deladrière, *Melāmīs-Bayrāmīs*.

trahir, puisqu'ils tiennent à rester dans l'état de blâme *(dawām al-tuhma)*[841] comme preuve de sincérité.

Dans sa *Risāla*, Sulamī divise les hommes de science et des états en trois catégories.

La première représente ceux qui se sont intéressés à la science apparente *(zāhir)*, les « ulémas » de la *sharī'a*, les gardiens et les guides de la religion.

La deuxième catégorie contient l'élite *(khawāṣṣ)* à qui Allāh assigna Sa science et à laquelle Il accorda des grâces particulières *(karamāt)* : ils sont pour Lui, en Lui et à Lui *(lahu, bihī, ilayhi)*. Leur extérieur est conforme à la *sharī'a* et leur intérieur est dans la vigilance du *ġayb*. Ce sont les gens de la connaissance de Dieu.

Quant à la troisième, elle représente ceux qu'on appelle les *malāmiyya*. Ils sont ceux dont Dieu a embelli l'intérieur par les grâces de la proximité *(qurbā*, et *zulfā)* et de l'union *(ittiṣāl)* tandis que leur extérieur restait conforme à la *sharī'a* et à la pratique de l'*adab*.[842] Autrement dit, ils sont des gens dont l'intérieur est réalisé dans la perfection de l'unicité et dont l'extérieur reste dans la perfection de la multiplicité, l'un ne menaçant pas l'autre.

Ainsi, l'état extérieur du (vrai) *malāmī*, que l'on va distinguer du faux, correspond à celui du *fatā ṣūfī*, qui respecte les *makārim*, l'*adab*, et la *sharī'a*. Ce qui explique l'absence de besoin d'un nouveau corpus doctrinal à ce niveau. Si nous analysons la *Risāla* de Sulamī, nous avons l'impression qu'il s'agit d'un appel à une rigueur et à un renouvellement du *taṣawwuf* et de la *futuwwa* au sein des ordres qui ont commencé à voir apparaître

[841] Sulamī, *Risāla*, p. 101.
[842] Sulamī, *Risāla*, pp. 86-87.

de nombreux « prétentieux » qui prétendent être dans des états de *tawakkul* (abandon) et de grâce, refusant le travail, préférant la mendicité sous prétexte de sainteté, portant les *muraqqa'āt* et montrant les *karamāt*.

Quant aux états spirituels intérieurs, Sulamī préfère se taire laissant la parole, quelques siècles plus tard, à notre Sheikh.

Le Sheikh al-Akbar raconte sa rencontre avec Sulamī, lors de sa réalisation dans la station de proximité. Bien que le Sheikh goûtât aux délices de cette station, voyant « les commandements divins se succéder à mon intention, les émissaires descendre vers moi désireux de me faire partager leur compagnie familière », il se sentit dans un triste état de solitude et d'isolement. C'est alors que Sulamī vint le consoler. « Soudain m'apparut l'ombre d'un homme. Je me levai de mon lit et me dirigeai vers lui dans l'espoir de trouver auprès de lui quelque soulagement. Il me donna l'accolade. Je le dévisageai et reconnus Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, dont l'esprit s'était incarné et que Dieu m'avait envoyé par miséricorde envers moi.[843] » L'épître de Sulamī est pour ainsi dire un geste de *futuwwa*, une miséricorde pour consolider les *malāmiyya* qui sont, nous le verrons, des solitaires parcourant un chemin intérieur. Leur voyage est certes délicieux, mais vécu dans une solitude qui pourrait attrister le voyageur.

[843] Trad. par Denis Gril dans *Les Illuminations de La Mecque*, p. 341 et, pour plus de détails, pp. 339-347. Voir aussi M. Chodkiewicz, *Océan*, p. 72 et *Sceau*, p. 78.

II
Les *malāmiyya* chez le Sheikh al-Akbar

A. Les seuls *viri* qui ont atteint la station de la *futuwwa* envers Allāh

Le Sheikh al-Akbar traite la station du blâme, dans son œuvre principale, les *Futūḥāt*, en tant que doctrine, en tant que station, tout comme les autres stations de *walāya*, et non pas en tant que mouvement historique ayant connu une terre et une date de naissance. Cette station, qui dérive d'après lui de la présence *(ḥaḍra)* muḥammadienne[844], est la station par excellence du Prophète, du premier calife Abū Bakr[845], de Salmān al-Farsī, ainsi que de Ḥamdūn al-Qaṣṣār, Bisṭāmī, Kharrāz (286/899), Jīlānī (561/1165) et d'autres, que notre Sheikh a connus de son temps.[846]

Comme Sulamī[847], il divise les hommes de Dieu en trois catégories : « Sache qu'Allāh t'accommode, écrit-il, les hommes de Dieu *(rijāl Allāh)* sont de trois catégories. » Et il insiste : « Pas de quatrième. »

Les hommes dont le renoncement et le détachement prédominent sont les *'ubbād* (dévots) ; leurs actes (extérieurs) sont

---

[844] Le titre du chapitre 309 est : « De la connaissance de la station des *malāmiyya* de la *ḥaḍra muḥammadiyya* ».

[845] Cela n'exclut pas les autres califes ou compagnons ou saints. La particularité du calife Abū Bakr sera fonction de sa représentation de la station de *ṣiddīqiyya*, station de la proximité *(qurbā)*, dont nous aurons l'occasion de parler.

[846] *Fut.*, III, p. 34.

[847] Voir Sulamī, *Risāla*, p. 76.

purs et louables, ainsi que leur intérieur qu'ils ont purifié de tout attribut condamnable *(maḏmūm)* par Dieu, Le Législateur.[848]

Certains d'entre eux se sont retirés dans les montagnes, dans les vallées, etc. On les appelle des *suyyāḥ* [du verbe *sāḥa* (se déplacer ou parcourir, qui contient le sens d'écoulement)] ; d'autres sont restés chez eux et participent aux prières collectives en s'occupant de leur *nafs*. A leur propos, Dieu dit : « Et Ils étaient Nos adorateurs.[849] » « Ils ne pratiquent que les prescriptions de la *sharī'a (farā'iḍ)* », écrit notre Sheikh.[850]

« Mais ceux-là ne connaissent ni états spirituels, ni stations *(maqāmāt)*, ni dévoilement, et ignorent tout des sciences d'octroi divin [*mawhūba*, par opposition aux sciences *muktasaba* susceptibles d'acquisition par l'homme]. »[851] Ils sont conscients de leur état, ils ne se font pas d'illusions. Si l'on vient leur demander en tant que saints une invocation, ils éloignent le demandeur en question, d'une manière qui peut être violente : « Qui suis-je pour accorder une invocation ? » Cela, écrit le Sheikh, « est aussi afin de se préserver de la vanité et des calamités de la *nafs* »[852]. « L'œuvre de Muḥāsibī (mort en 243/857), *Al-Ri'āya* (un ouvrage général d'examen de conscience qu'un croyant devrait exercer sur sa *nafs* afin qu'elle demeure sur le chemin droit de Dieu), est le genre de lecture préféré de cette catégorie d'hommes.[853]

---

[848] *Fut.*, III, p. 34.
[849] Cor., 21 :73.
[850] *Fut.*, II, p. 17.
[851] Traduit par M. Chodkiewicz, *in* « Les *malāmīyya* dans la doctrine d'Ibn 'Arabī », dans *Melāmis-Bayrāmis*, Alexandre Popovic (p. 19 du tiré-à-part).
[852] *Fut.*, III, p. 34.
[853] *Fut.*, III, p. 34.

La deuxième catégorie est celle des soufis qui considéraient que tous les actes viennent de Dieu. N'ayant aucun prestige ou prétention, ils se sont libérés entièrement de toute hypocrisie et de toute fausseté. A celui qui vient les trouver pour une invocation, ils répondent : « ***Ferez-vous appel à autre qu'Allāh si vous êtes véridiques ?***[854] »

« Comme les dévôts, explique le Sheikh, ils s'astreignent au combat spirituel, à la pratique du scrupule et du renoncement, à la confiance en Dieu. Mais ils savent qu'au-dessus de tout cela, il existe des stations, des sciences, des secrets, des charismes, et s'appliquent à les obtenir. Lorsqu'ils les obtiennent, ils les manifestent au dehors. »[855] Cela ne les dégrade point car « ils ne voient plus qu'Allāh ». Notre Sheikh conclut : « Ils sont des gens de *khuluq* et de *futuwwa*[856], supérieurs aux *'ubbād* mais, par rapport à la troisième catégorie, la plus haute, ils apparaissent comme des gens qui n'ont pas maîtrisé leur *nafs* [*(ru'ūna)* d'esprit faible et de légèreté][857], ils sont sujets à la ruse divine, et une grande science leur a échappé.[858] »

Enfin, vient le plus haut degré *(arfa' al-rijāl)*, les hommes du blâme *(al-malāmiyya)*. « Ils ont atteint le plus haut rang de sainteté, celle de la proximité *(qurbā)*, après quoi vient la prophétie »[859] ; « ils sont les maîtres des hommes de la Voie d'Allāh, le Prophète, le maître du monde est d'entre eux »[860].

---

[854] Cor., 6 :40.

[855] Voir M. Chodkiewicz, son article sur les *malāmiyya*, paru dans *Melāmīs-Bayrāmis* (p. 19 du tiré-à-part).

[856] *Fut.*, III, p. 35.

[857] M. Chodkiewicz, dans son article paru dans *Melāmīs-Bayrāmis*, attire notre attention sur le fait que le terme « soufi » chez Ibn 'Arabī a normalement des connotations positives, mais « employé *stricto sensu*, a un caractère relativement péjoratif ».

[858] *Fut.*, III, p. 35.

[859] *Fut.*, I, p. 181.

[860] *Fut.*, II, p. 16.

Cependant, ils gardent une attitude de dépendance absolue *('iftiqār)* envers Allāh. Ils sont les sages qui rangent chaque sagesse à sa place. La *sharī'a* est leur état, « ils n'ajoutent rien aux cinq prières légales, sinon les actes surrérogatoires usuels. Ils ne se distinguent pas des musulmans qui accomplissent les prescriptions légales sans pratique supplémentaire qui attirerait l'attention. Ils vont dans les marchés, parlent avec les gens. Nulle créature de Dieu ne voit l'un d'eux se distinguer du commun des croyants »[861]. C'est pour cela qu'ils sont les seuls à avoir réalisé la station de *futuwwa* envers Allāh car, bien qu'ils aient atteint toutes les stations spirituelles, ils ont vu que leur Maître, Allāh, s'est voilé, restant dans l'invisible aux yeux des créatures et, sachant qu'ils sont Ses *khāṣṣa*, à leur tour ils se sont voilés jusqu'à la fin des temps. Lorsque Dieu se manifestera, alors ils seront connus. Mais ici bas, ils resteront des inconnus, car « ils sont entrés dans les tentes du Mystère *(surādiqāt al-ġayb)* et s'occultent sous le voile des actes ordinaires ; ils observent [à l'égard de Dieu] la servitude absolue et l'indigence. Ils sont les subtils, les *malāmiyya*, les obscurs, les pieux »[862].[863]

B. Les *malāmiyya* : les solitaires *('afrād)*, les chameliers *(rukbān)* et les fidèles *('umanā')*

Dès que l'on explore la notion de *malāmiyya* hors des chapitres qui lui sont réservés, nous trouvons que d'autres catégories de sainteté en font partie. Et pourtant, de prime abord, ces catégories semblent bien distinctes les unes des autres.[864]

---

[861] Traduction de M. Chodkiewicz dans *Melāmis-Bayrāmis*, (p. 19 du tiré-à-part).
[862] Traduction de M. Chodkiewicz dans *Melāmīs-Bayrāmis* (p. 21 du tiré-à-part).
[863] *Fut.*, III, p. 35.
[864] Voir le chapitre 73 des *Futūḥāt*.

- Les *'umanā'*, pluriel de *'amīn* (fidèle, loyal, digne de confiance, sûr). Ce terme, dans le contexte de l'œuvre akbarienne, est utilisé pour souligner la qualité de Gardiens du trésor (ou du Secret *(sirr)*) que les hommes de cette catégorie ont atteint et à laquelle ils sont fidèles, ne dévoilant jamais leur secret, sauf contre-ordre, comme nous le verrons plus loin. Ils représentent le plus haut rang des *malāmiyya*, « les plus grands d'entre les *malāmiyya* », les notables, l'élite *('akābiruhum, khawāṣṣihim)*[865].

- Les solitaires *('afrād)*, ces discrets, cachés, qui sont hors de l'influence du pôle, car le pôle même est d'entre eux.[866] Ils sont à l'exemple des chérubins, à jamais éperdus dans la contemplation de la Majesté divine, et ne témoignent que de Dieu (Le Vrai).[867] Ils se caractérisent par leur capacité à comprendre les paroles de Dieu par (dans) leur *nafs*, tel 'Abdu-Allāh Ibn 'Abbās, que l'on appelait « l'océan ».[868]

- Parmi les *'afrād*, figurent les deux degrés des pôles chameliers *(al-aqṭāb al-rukbān)* auxquels le Sheikh a réservé les chapitres 30, 31 et 32 des *Futūḥāt*[869].

Les chameliers renvoient aux Arabes, car les chameaux sont par excellence leur monture : « Les chevaux sont montés par toutes les races, arabes et non arabes, mais les chameaux, qui sont d'après la Tradition *al-nujub*, les plus nobles des montures, sont plutôt utilisés par les Arabes », écrit notre Sheikh. Voyant là un symbole, il fait remarquer que « les Arabes sont les maîtres de l'éloquence, du courage, de la chevalerie et de la

---

[865] *Fut.*, II, p. 20.
[866] *Fut.*, I, p. 93.
[867] *Fut.*, II, p. 675.
[868] *Fut.*, I, p. 200.
[869] Pour une analyse de ces trois chapitres, voir le chapitre VII du *Sceau des saints*, pp. 129-143.

générosité »[870]. Nous devons considérer ces paroles à la lumière des deux notions « arabe » (clair) et « *'a'jamī* » (obscur)[871], sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir.

Le principe des *rukbān* est « le renoncement à tout mouvement propre *(al-tabarrī min al-ḥaraka)*. [Ils] ont préféré le repos *(sukūn)* au mouvement car l'état de repos est le seul conforme au statut originel, à la définition ontologique du *'abd* »[872]. Si on les appelle des pôles, c'est parce qu'ils sont stables, et c'est autour d'eux que tourne la station de la servitude absolue *('ubūda)*.[873]

Le Sheikh divise ces *rukbān* en deux classes *(tabaqa)* : ceux qui montent les *nujub* de leur propre énergie *(himam)*, et ceux qui montent les *nujub* de leurs actes.[874]

Les montures des premiers, c'est la *hawqala* [qui correspond à la formule *lā ḥawla wa lā quwwata illā bi-l-Lāh* (il n'y a de force et de puissance qu'en Dieu)]. Ils sont les arrachés *(majdhūbūn)*, leurs secrets sont gardés et protégés contre le *hawā* (un mot qui signifie l'air ou le vent, mais aussi l'amour et les désirs de la *nafs*), tout comme l'intérieur de l'œuf, comme les houris au regard chaste, cloîtrées dans les tentes.

Quant aux hommes de la deuxième classe, qui figurent parmi l'élite des *malāmiyya*, ils sont comme les mariés sur les tribunes *('arā'is 'alā l-minaṣṣāt)*. Ils sont apparents par rapport à la première catégorie, à eux appartient le *tadbīr* (gérance, direction) par le nom Al-Mudabbir, Al-Mufaṣṣil, leur invocation est : « ***Il régit toute chose et rend discernables Ses signes*** »[875]. Le dévoilement de l'essence ainsi que la vérité *(ḥaqīqa)*, le secret et

[870] *Fut.*, I, p. 199.
[871] Voir notre chapitre premier.
[872] *Sceau*, p. 139.
[873] *Fut.*, I, p. 201.
[874] *Fut.*, I, p. 199.
[875] Cor.,13 :2, trad. M. Chodkiewicz, *Sceau*, p. 140.

voilement de l'essence ainsi que la vérité *(ḥaqīqa)*, le secret et le sens de la nuit du destin *(laylat al-qadr)* leur appartiennent.

Que ces catégories représentent à la fois les *malāmiyya* et se distinguent d'eux[876] ne pose plus de problème pour le lecteur qui a compris le principe des *'aḍḍād* et de la *ḥaythiyya* par lesquels notre Sheikh procède. Si la difficulté vient lorsqu'on est dans la multiplicité, il faut recourir à l'unicité. Il s'agit d'une seule essence (être) et de différentes facettes *(aḥkām mukhtalifa wa al-'ayn wāḥida)*, tout comme les différents Noms divins par rapport au Nom de Dieu, ou les différents prophètes par rapport au Prophète : « Nous avons donc affaire à des groupes en principe distincts mais dont les caractéristiques sont similaires, incarnées par les mêmes personnages », remarque M. Chodkiewicz.[877]

C. Khiḍr, les *malāmiyya* et la station de la proximité *(qurbā)*

Toutes ces catégories sont incarnées par le personnage de Khiḍr, qui fait certes partie des *'umanā'* puisqu'il est par excellence fidèle aux secrets (dépôts) divins, qu'il n'agit point selon lui mais selon l'ordre divin[878], et qu'il fait partie des *'afrād*, tout comme le Prophète, avant son envoi, faisait partie des *'afrād*[879]

---

[876] A propos des *'umanā'*, le Sheikh écrit dans le chapitre 73 des *Futūḥāt*, dans lequel il fait la distinction entre ces différentes catégories de *walāya*, qu'ils représentent le plus haut rang des *malāmiyya*. Il parle aussi des *'afrād-'ūmanā' (al-'afrād al-'umanā')* dans II, pp. 6 et 20. Et à propos de ces derniers, il ne manque pas de les définir aussi comme étant par excellence les *malāmiyya* (dans *Akābir al-'awliyā' al-malāmiyya*, I, pp. 201 et 206).

[877] M. Chodkiewicz, « Les *malāmiyya* dans la doctrine d'Ibn 'Arabī », dans *Melāmis-Bayrāmis* (p. 21 du tiré-à-part).

[878] *Fut.*, II, p. 20.

[879] *Fut.*, II, p. 18.

que l'on appelle *al-muqarrabūn* (rapprochés), parmi lesquels figurent les *malāmiyya*.

Dans le chapitre 161 des *Futūḥāt* sur la station de la *qurba*, qui figure entre la station de la prophétie et celle de la véridicité (confirmation de la Vérité)[880], notre Sheikh nous dit que cette station de proximité *(qurba)* (station des hommes du blâme) est la station de Khiḍr : « O mon frère, n'es-tu pas satisfait qu'Al-Khiḍr soit ton compagnon dans cette station ? », répond Sulamī[881] au Sheikh lorsque celui-ci, dans une théophanie au début de son entrée dans cette station au mois de Ramadan 597 et au cours d'un voyage au pays du Maghreb, se plaignait à Sulamī de l'isolement et de la solitude qu'il éprouvait dans cette station. L'apparence de Sulamī, écrivain de l'un des principaux traités sur les *malāmiyya*, comme nous l'avons déjà vu, en particulier dans ce lieu, ne peut que confirmer la relation entre la station de *qurbā* et celle des *malāmiyya*.

C'est une station inconnue *(majhūla)*. L'imām Ġazālī l'a niée, ainsi que beaucoup d'ulémas de la science exotérique et du *'ijtihād* (« effort créateur normatif »), qui en réalité puisent leur science dans cette station sans le savoir. Mais la station de la *qurbā* est aussi blâmée par les plus particuliers des prophètes, écrit notre Sheikh, se référant à Moïse avec Khiḍr, car Moïse, lors de sa rencontre avec Khiḍr, n'avait pas encore atteint cette station.[882] Les hommes de cette station, à l'instar de Khiḍr, subissent les blâmes, mais ne désavouent ni ne blâment jamais personne.[883]

Cela explique le fait que, lorsque le Sheikh était entré dans cette station, il se sentait isolé et seul, selon ses propres paroles,

---

[880] C'est surtout dans les chapitres consacrés aux *'afrād* que le Sheikh explique la science et l'*adab* de Khiḍr (voir *Fut.*, II, p .260).
[881] *Fut.*, II, p. 261.
[882] *Fut.*, II, p. 19.
[883] *Fut.*, II, pp. 260-261.

sachant que si quelqu'un l'avait découvert, il l'aurait blâmé et désavoué.[884] Dieu même a témoigné de la justice de Khiḍr ; cela dit, le blâme et la réprobation que Khiḍr subit de la part de Moïse découlent en réalité de la jalousie que Dieu a installée dans les cœurs de Ses Envoyés afin de protéger la station de la loi divine *(shar')*.[885]

C'est de cette même station que le calife Abū Bakr, surnommé Al-Ṣiddīq (d'où *ṣiddīqiyya*), accéda au secret qui s'est ancré en lui jusqu'au moment où il devait se manifester à la mort du Prophète. Tous les croyants, y compris le calife 'Umar, furent pertubés par cette mort, et la nièrent, sauf le calife Abū Bakr, qui prononça ses paroles célèbres : « Celui qui adorait Muḥammad, Muḥammad est mort, celui qui adore Allāh, Allāh est vivant et ne meurt point. » Ensuite, il récita le verset « ***En vérité, tu mourras et ils mourront eux aussi*** »[886] et encore « ***Muḥammad n'est qu'un messager – des messagers avant lui sont passés. S'il mourait, donc, ou s'il était tué, retourneriez-vous sur vos talons ?*** »[887]

Le Prophète était au courant de la station et de la force du calife Abū Bakr, cette force qui s'est emparée de lui, l'homme tendre, et qui a même échappé au calife 'Umar à la réputation de rigueur et de force, puisque c'est à lui que le Prophète demanda de guider la dernière prière des adieux, malgré les supplications de 'Ā'isha d'épargner cette dure tâche à son père qui avait les larmes faciles.

Notre Sheikh attire en outre notre attention sur le secret des larmes avant et après la mort, qu'apparemment Abū Bakr a compris de cette station. Avant la mort, il est légitime de pleu-

[884] *Fut.*, II, p. 260.
[885] *Fut.*, II, p. 19, pp. 260-261.
[886] Cor., 39 :30.
[887] Cor., 3 :144.

rer ; seul Abū Bakr pleura lorsqu'un jour, devant d'autres compagnons, le Prophète demanda : « Que pensez-vous de quelqu'un à qui on a laissé le choix de rejoindre Dieu, et qui a choisi de Le rejoindre ? »[888] Abū Bakr comprit que le Prophète parlait de lui-même et laissa couler ses larmes. Mais une fois le Prophète mort, les pleurs et les lamentations deviennent interdits.

Si nous examinons ce que le Sheikh précise à ce propos, nous en déduisons qu'il s'agit bel et bien du blâme ; le calife Abū Bakr blâma et désavoua l'ensemble des croyants d'avoir pleurer, oubliant la nature humaine du Prophète. 'Umar déclara plus tard que c'était comme s'il entendait ces versets pour la première fois. Alors que tout le monde était sous le choc de la perte du Prophète, Abū Bakr, possédant ce secret, manifesta alors sa puissance et prit en main la situation. Mais tout cela ne dérive pas de la station de la *ṣiddīqiyya*, comme on pourrait le croire, mais de la station de la *qurbā*. « Sinon, le Ṣiddīq, de par sa foi, approuve et désavoue ce que son maître approuve ou désavoue et s'il agit autrement, cela lui parvient d'ailleurs (de la station de la *qurbā*). »[889]

- Il est intéressant de noter que, quoique le Sheikh al-Akbar affirme l'existence d'une station (celle de la proximité) entre la station de la prophétie et celle de la *ṣiddīqiyya* (ce qui était nié par beaucoup de soufis, y compris Ġazālī), il rejette la présence d'hommes dans cette station : « Il n'y a pas d'homme entre Abū Bakr et le Prophète », affirme-t-il au début de ce cha-

---

[888] Bukhārī, *janā'iz*, 84.

[889] A ce sujet, faut-il prendre en considération deux points ? Premièrement, pleurer après la mort pourrait signifier une objection au décret divin. Deuxièmement, puisque la mort n'est qu'une transition d'une étape à une autre, le mort est en réalité vivant, et il conviendrait plutôt de prier pour lui.

pitre (en poème)[890]. Nous aurons l'occasion de revenir sur ces paroles assez énigmatiques..

D. En quoi se distinguent vraiment les *malāmiyya* ?

Si nous examinons de près les caractéristiques qui distinguent les *malāmiyya* des autres catégories, nous découvrons qu'elles sont également présentes dans les autres catégories.

- Si le fait de contredire *(mukhālafa)* et de blâmer la *nafs* afin de combattre son *hawā* et ses commandements est la notion clé des *malāmiyya*, rappelons à ce titre que le *jihād al-akbar* (la plus grande guerre sainte) contre la *nafs* est l'emblème de tous les soufis.

- Si subir les blâmes des autres, chercher à être blâmé soi-même sont les moyens de casser l'orgueil des prestiges que la *nafs* trouve aux yeux des créatures, sachant que ces reconnaissances sont l'un des plus grands plaisirs chers à la *nafs*, ce blâme (des créatures) est devenu pour ainsi dire leur *khirqa* (manteau), leur titre, un titre identifique *('ism 'alāma)* qui les distingue des autres, tout comme le froc rapiécé *(muraqqa'a)* des soufis.

- Si le *sitr* (voilement, occultation) de leurs états spirituels, y compris envers leur propre *nafs*, est une autre notion clé des *malāmiyya*, nous trouverons que là est l'état de beaucoup d'autres types de *walāya* aussi, par exemple les gens de la nuit *('ahl al-layl)* pour qui le sommeil des autres est un repos. Dieu Le Très Haut descend alors vers eux, les voiles tombent, et ils se retirent avec Lui jusqu'à l'aube. Personne n'est au courant de ce qui se passe entre eux et leur Seigneur durant cet isolement *(khalwa)*, ou de leurs *musāmara* (entretiens nocturnes), pas

[890] *Fut.*, II, pp. 260 et 262.

même leurs *nafs*.[891] Et n'oublions pas, après tout, que les maîtres soufis privilégient et insistent auprès de leurs disciples sur la discrétion des états et des pratiques, comme nous l'avons déjà vu dans le chapitre V.

- Si pour eux toute apparence de piété et de crainte de Dieu *(taqwā)*, de religiosité et de scrupule pieux *(wara')* est du *riyā'* (mensonge), c'est aussi le cas des pôles du *wara'* ; ce dernier représente le voile même derrière lequel ces pôles cachent leurs états spirituels.[892]

- Si ce sont des gens qui sont dissimulés parmi les communs *('āmma)*, pratiquant uniquement les actes obligatoires et les actes surrérogatoires usuels, nous avons vu que c'est le cas d'une partie des *'ubbād*.

- Si ce sont des sages qui traitent toute chose selon la sagesse appropriée, n'est-ce pas là la sagesse des soufis ?

- Si ce sont des gens qui s'appliquent dans la voie de la dépendance absolue, de la servitude absolue *('ubūdiyya)* et des *makārim*, ne sont-ce pas là les principes et le chemin des *zuhhād* (ascètes) et plus tard des soufis ?

- Et si leurs enseignements ne représentent pas un corpus, autrement dit une structure consistante, l'enseignement des *'afrād* (solitaires)[893] ne forme pas un corpus non plus.

- Si le point de divergence concerne surtout la manifestation des pratiques religieuses, et surtout du *dhikr*, les confréries soufies qui se réclament des *malāmiyya* – telles que la Melāmiye

---

[891] Voir chapitre 41 des *Futūḥāt*, I, pp. 237-241.
[892] Chapitre 43 des *Futūḥāt*, I, pp. 244-247.
[893] Voir M. Chodkiewicz, *Océan*, pp. 70, 72, 114 et 116.

(ou Melāmilik)[894] et la Naqshabandiyya – critiquent toute manifestation extérieure de pratique religieuse, privilégiant la prière silencieuse *(dhikr khafī)* et méprisant le *dhikr* vocal, mais l'admettant à la rigueur pour le « vulgaire encore esclave de ses cinq sens »[895]. Elles sont connues pour leur stricte et austère pratique de la *sharī'a*.

Selon les catégories de sainteté dans la doctrine akbarienne[896], on pourrait situer ces mouvements plutôt dans le cadre des *aqṭāb alwari'īn* (pôles pieux) ou les *'ubbād*, et l'on pourrait voir dans leur courant des réactions novatrices face à la déchéance qui atteignait les mouvements soufis de temps à autre, incitant à un retour à la rigueur.[897]

De quoi s'agit-il donc ? Après tout, les enseignements des maîtres soufis et ceux des *malāmiyya* partagent les mêmes préceptes : « le *malāmī* ne commet le péché ni dans le *ẓāhir* ni dans le *bāṭīn* »[898], écrit notre Sheikh. Le Coran et la Tradition prophétique sont les bases, la personne même du Prophète est l'exemple par excellence *(uswa)*. S'agit-il donc tout simplement d'une catégorie d'hommes qui pratiquent les règles du *taṣawwuf* et de la *futuwwa* d'une manière plus rigoureuse que les autres ? Ou est-ce qu'ils forment vraiment une catégorie à part ?

Notre Sheikh insiste sur le fait que les *malāmatiyya*, ou les *malāmiyya*, comme il préfère les appeler[899], forment une catégo-

---

[894] Thierry Zarcone, « Muḥammad Nūr al-'Arabī et la confrérie Malāmiyya », dans *Les Voies d'Allāh*, Popovic et Veinstein, p. 479.

[895] Zarcone, « La Naqshabandiyya », dans *Les Voies d'Allāh*, Popovic et Veinstein, p. 458.

[896] Voir surtout le chapitre 73 des *Futūḥāt*, et M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints*.

[897] Voir l'article de Hamīd Algar dans l'*E.I.* sur les *malāmiyya*.

[898] *Fut.*, I, p. 181.

[899] Le Sheikh explique que la première forme est une forme imparfaite *(luġa ḍā'ifa)*. Il utilise le mot *malāmiyya*. Cependant, plus loin dans le même texte (*Fut.*, II, p. 16 et p. 20) apparaît le mot *malāmatiyya*.

rie à part et se distinguent des autres groupes : « Les *'ubbād*, eux, se distinguent par leur piété et leur austérité, les soufis par la manifestation de leurs actes surnaturels. » Et paradoxalement, les *malāmiyya* se distinguent par le fait qu'il n'y a rien qui les distingue des autres : « Ils ne se distinguent en rien, ils sont inconnus, leurs états sont les mêmes que les hommes du commun.[900] »

Nous avons affaire à des gens, plutôt à une catégorie de saints, connus (par un nom d'identification après tout) pour être des inconnus, de notoires inconnus. Ce qui prête à croire qu'il s'agit d'une pratique clandestine d'êtres supérieurs qui se mêlent et se dissimulent à la *'āmma* afin de se cacher. Et que le fait de pratiquer les cinq prières, de mêler leur vie à celle du commun des mortels, n'est qu'un voile. On pourrait croire qu'on a affaire à une pratique occulte, à une secte : « la secte de la *malāmatiyya* »[901].

En réalité, l'histoire n'est pas aussi compliquée. Certes, il s'agit d'hommes qui ont atteint les plus hauts niveaux (degrés et stations) de la sainteté et de la science. Mais le vrai secret des hommes du blâme réside dans le secret (nature) même du chemin de Dieu : celui-ci est circulaire, rappelle notre Sheikh.[902] La notion de droiture *(istiqāma)*, d'où le chemin droit *(ṣirāṭ mustaqīm)*, est une notion de perfection, « la droiture d'un arc est sa courbure *(istiqāmat al-qaws i'wijājih)* »[903]. L'oméga rejoint l'alpha et ce n'est point étonnant que les plus hauts des secrets se trou-

---

S'agit-il donc d'un conformisme, d'un lapsus de la part du Sheikh, ou d'une erreur de la part du copiste ?

[900] *Fut.*, III, p. 35.

[901] Vadet, « La *futuwwa*, morale professionnelle ou morale mystique », dans *Revue d'étude islamique*, XLVI-11978, p. 61.

[902] *Fut.*, III, p. 65.

[903] *Fut.*, I, p. 679. Parlant de la perfection d'Eve, le Sheikh rappelle ce dicton arabe. Pour d'autres références sur les notions d'*'istiqāma* (droiture) et de perfection chez le Sheikh, voir le *Mu'jam* de Su'ād Ḥakīm.

vent dans la simple pratique des hommes du commun : « Il s'agit de pratiquer les cinq prières, et d'attendre la mort. » C'est là que, tout compte fait, il faudrait chercher leur secret : « Une grande et noble science se tient derrière ces paroles », commente le Sheikh[904].

E. Le blâme et l'abandon du blâme[905]

Ce n'est pas par hasard que le Sheikh a consacré aux hommes du blâme le chapitre 309 des *Futūḥāt*, qui correspond à la sourate *Al-Qiyāma* dans laquelle il est question de l'âme qui se blâme, comme nous l'avons déjà vu. Cependant, l'image du *malāmī* comme étant celui qui se blâme éternellement afin de garder sa *nafs* sur le chemin droit d'Allāh et qui est d'une extrême sévérité envers sa *nafs*, n'est que l'état des *malāmiyya* tout au début de leur chemin (lorsqu'ils sont encore *talāmidha*), écrit notre Sheikh : « Alors ils ne cessent de se blâmer pour Allāh, et ne laissent guère leur âme jouir d'un acte quelconque afin de réussir son éducation. Car la joie n'advient qu'en conséquence de l'agrément, et ceci leur échappe.[906] »

Quant au vrai *malāmī* réalisé, celui qui par la voie du *jihād*, par la *mukhālafa* (contradiction), le blâme, voire le *qahr* (contrainte) envers sa *nafs*, a déjà purifié celle-ci, il devient par la suite juste envers elle. Il lui donne son dû *(ḥaqq)*. Car les *malāmiyya* sont ceux qui ont atteint le plus haut degré de science dans les deux demeures, celle d'ici-bas et celle de l'au-delà. Ils sont les meilleurs connaisseurs en science des lieux, des demeu-

---

[904] *Fut.*, I, p. 188.

[905] Bien que ce titre ne figure pas dans les *Futūḥāt*, et à l'instar de « *futuwwa lā futuwwa* » (abandon de la *futuwwa*), nous le proposons comme station implicite pour la station du blâme.

[906] *Fut.*, III, p. 35.

res *(mawāṭin)* et de leurs habitants *('ahlihā)*[907] et de la façon dont ces derniers méritent d'être traités. Ils ont les sciences des mesures *(mawāzīn)* et de l'accomplissement (versement) des droits *('adā' al-ḥuqūq)*[908], alors ce qui convient à cette première vie, ils l'ont laissé à cette première demeure *(ad-dār al-'ūlā)*, et pareillement en ce qui concerne la vie dernière[909]. Pour ainsi dire, écrit notre Sheikh,» le *malāmī* subvient aux besoins des 'petits' et de la veuve, joue et se divertit avec ses enfants et sa femme, comme il plaît à Dieu »[910].

Dans le chapitre 332 des *Futūḥāt* consacré à la convoitise *(raġba)*, notre Sheikh nous dit que les hommes parfaits partagent avec les hommes du commun leurs convoitises, leurs désirs : « Il y a trois genres de convoitise : l'une demeure dans la *nafs*, elle est accrochée aux récompenses ; la deuxième demeure dans le cœur, accrochée à la vérité ; la troisième demeure dans le Secret, accrochée à Dieu (Al-Ḥaqq). Quant à la convoitise *nafsiyya* (de la *nafs*)[911], elle appartient aussi bien aux hommes du commun qu'aux parfaits d'entre les hommes d'Allāh. Ces derniers ont compris que Dieu a créé l'homme selon trois parties, naturelle, spirituelle et divine, et que l'homme est l'ensemble de ces trois parties. Ainsi, en espérant [désirant] la récompense de Dieu, il s'agit de respecter l'autorité *(ḥukm)* divine, ce qui échappe aux hommes du commun. » Le Sheikh précise : « Les

---

[907] Le mot *'ahl* peut signifier les habitants d'un pays, la famille, ou l'épouse (les épouses) d'un homme.

[908] *Fut.*, III, p. 36.

[909] *Fut.*, II, p. 16.

[910] *Fut.*, I, p. 182.

[911] Quoique le mot « âme » signifie la « psyché » en grec, et que le mot *nafsiyya* se traduise par « psychologique », et étant donné le contexte actuel de la psychologie qui ne correspond pas à notre sujet, il serait plus utile de garder une conception arabe du terme : la *nafs* de quelqu'un, c'est son être, sa vérité *(ḥaqīqa)*, et la mère de sa *nafs* *('umma nafsihi)* est son épouse *('irsihi)*.

deux catégories d'hommes partagent la même forme de convoitise, mais se distinguent par leurs intentions.[912] »

L'homme a le devoir de bâtir l'édifice de l'âme, et de veiller à sa conservation jusqu'à nouvel ordre. « Seul, Celui qui l'a créée a le droit de la dissoudre. C'est selon le *'amr 'ilāhī* (ordre ou décret divin) qu'il faudrait l'administrer ; celui qui la gère autrement est injuste envers elle, il dépasse le *ḥadd* (limites) de Dieu, et cherche à détruire ce qu'Allāh a ordonné de bâtir », écrit le Sheikh dans le dix-huitième chaton des *Fuṣūṣ*, qui appartient à Jonas [en arabe Yūnus, qui dérive du mot *anasa* d'où *'ins* et *'insān* (être humain) et *'uns* (amabilité, intimité, sympathie)], consacré à la sagesse de l'âme *(ḥikma nafsiyya)*. Il ne manque pas, à ce propos, de rappeler l'histoire de David (connu pour sa rigueur et sa jalousie pour la cause de Dieu, et pour ses longues périodes de jeûne, d'où le proverbe arabe : *ṣawm Dāwūd*). David avait voulu bâtir le temple de Jérusalem, mais chaque fois qu'il le bâtissait, le temple s'écroulait, raconte notre Sheikh, « David s'en plaignit à Dieu et Dieu lui révéla que jamais Sa maison ne serait bâtie par quelqu'un qui a fait couler le sang. David répondit : 'N'est-ce pas pour Toi que je l'ai fait ?' Dieu lui répondit : 'Quand bien même, ils demeurent Mes créatures *('ibādī)*' ». « La pitié envers les créatures de Dieu, conclut le Sheikh, passe même avant la jalousie pour Lui. » C'est ainsi que David pria Dieu pour que la personne qui le bâtisse soit de sa descendance. Dieu lui révéla que ce serait son fils Sulaymān qui le bâtirait (Salomon occupe le seizième chaton des *Fuṣūṣ*, celui de la sagesse toute-miséricordieuse *(ḥikma raḥmāniyya)*).

L'homme est donc invité au pardon, il est même, par la voie de la *sharī'a*, obligé de pardonner. Notre Sheikh fait remarquer que la *jizya* (la somme payée par les non-musulmans en échange de la conservation de leur religion) comme la *fidya* (somme payée à la famille d'une victime en échange de la peine

[912] *Fut.*, II, p. 532.

de mort) sont des moyens d'échapper à la destruction de l'âme. Dieu a même légiféré les sanctions et la pénitence pour préserver la vie, faisant référence au verset : « ***C'est dans le talion que vous aurez la préservation de la vie, O vous, doués d'intelligence, ainsi atteindrez-vous la piété.***[913] » [914]

Le vrai *malāmī* est donc celui qui a dépassé la station du blâme par la pratique même de la voie du blâme. En s'opposant *(mukhālafa)* à ses désirs de façon impitoyable, par le *jihād al-akbar*, il a maîtrisé son *hawā* et atteint la station de la servitude absolue, station de la vraie liberté. C'est un homme dont la *qiyāma* est achevée[915] et dont le soleil s'est levé à l'Occident. Le Sheikh écrit : « Leur *nafs* est devenue elle-même lumière, l'être entier est lumière, puisque Dieu est devenu son ouïe, sa vue, et sa force. »[916] Retrouvant son âme apaisée *(nafs muṭma'inna)*, le *malāmī* qui témoigne et goûte à cet apaisement apprécie la noblesse et la valeur de sa *nafs* et découvre son Trésor et son secret divin.

F. La *nafs*, son secret et son voile (la *sharī'a*)

1. Une notion paradisiaque de l'âme (*houri*)

Dans un poème sur la *nafs* qui ouvre le chapitre 267 des *Futūḥāt*, le Sheikh nous informe sur sa station élevée qui appartient au monde des isthmes *(barāzikh)* ; son esprit *(rūḥihā)* est ancré dans la nuée *('amā')*, elle est mue par l'esprit saint *(al-rūḥ*

---

[913] Cor., 2 :179.
[914] *Fuṣūṣ*, pp. 167-168.
[915] Dans la sourate 75, nous trouvons une sorte de conjugaison de la *qiyāma* et de la *nafs lawwāma*. Dieu commence la sourate jurant (devant son serviteur) par les deux notions successivement.
[916] *Fut.*, II, p. 195.

al-'amīn), et toute difficulté par elle devient facile. C'est d'elle que tout secret apparaît (surgit).[917]

Dans la sourate *Le Soleil* (91), Dieu créa l'âme parfaite, harmonieuse et équilibrée « *wa mā sawwāha* »[918]. Pour Qāshānī, cette perfection (de la *nafs*) correspond à l'olivier[919] béni de l'ordre d'isthme *(barzakhiyya)*, oriental-occidental à la fois. Il interprète le verset en question par le verset 24 de la sourate *La Lumière* : « ***Allāh est la Lumière des cieux et de la terre. Sa lumière est semblable à une niche où se trouve une lampe. La lampe est dans un [récipient de] cristal et celui-ci ressemble à un astre de grand éclat ; son combustible vient d'un arbre béni : un olivier ni oriental ni occidental dont l'huile semble éclairer sans même que le feu ne la touche. Lumière sur Lumière.***[920] »

Qāshānī continue : « Cet arbre représente l'âme sainte ou sacrée *(al-nafs al-qudsiyya)*, purifiée, transparente. Elle a été identifiée à cet arbre parce qu'elle s'embranche et se ramifie à partir de la terre du corps, et ses brins montent jusqu'à l'espace *(faḍā')* du cœur, et au-delà jusqu'au ciel de l'esprit *(rūḥ)*. Elle est bénie parce qu'elle est prospère, l'abondance de son fruit, ses bénéfices et ses avantages sont d'un grand profit dans les domaines de la moralité, des actes et des perceptions. L'acuité de sa croissance permet l'élévation dans les stations de la perfection, menant vers le bonheur dans les deux demeures. C'est sur elle que la perfection des deux mondes repose, et c'est d'elle que dépend l'apparition des lumières, des secrets, des gnoses, des vérités, des stations et des états. »

Le fait qu'elle ne soit ni orientale ni occidentale, explique Qāshānī, signifie qu'elle est intermédiaire entre l'univers des corps, lieu du couchant de la lumière divine, voile de ténèbres

---

[917] *Fut.*, II, p. 568.
[918] Cor., 91 : 7.
[919] Au féminin, en arabe.
[920] Cor., 24 :35.

derrière lequel elle se cache, et le levant de l'univers des esprits, qui représente le voile de lumière. Car cette *nafs* bénie est plus subtile et plus lumineuse que le corps, et plus prédisposée au dévoilement (*'akshaf*) que l'esprit.[921] Notre Sheikh explique que la *nafs* est la *laṭifa* (corps subtil, au féminin) qui dirige le corps humain ; elle n'est apparue que lorsque celui-ci a été parfaitement et harmonieusement créé ; à ce moment-là, Dieu lui a insufflé de Son esprit et alors la *nafs* s'est manifestée. Elle est donc de l'ordre de l'isthme, parce que son apparition était entre le souffle divin et le corps créé dans la perfection *(musawwā)*. La *nafs kulliyya* (l'âme dans son entièreté) était le premier isthme qui s'est manifesté.[922]

« Sa perfection repose sur la nature primordiale, lumineuse, sacrée de son essence (huile) qui est prête à éclairer même sans que le feu ne la touche », fait remarquer Qashāni.[923] Et notre Sheikh confirme : « En tant que souffle divin, toute précellence n'est pas légitime, mais du point de vue de sa constitution naturelle *(mizāj)*, elle varie.[924] »

Par la voie de l'inspiration divine, elle connaît son immoralité, de même que sa piété.[925] Si l'homme combat son *hawā*, il atteint le *falāḥ* (dérivé du verbe *falaḥa*, labourer la terre, qui implique la félicité, la prospérité et le salut).[926] Mais s'il l'insère (enfouit) dans la terre du corps, il sera perdu.[927] Car c'est d'elle que l'on peut extraire le Trésor de la connaissance de Dieu. Le Sheikh rappelle le verset « ***Nous leur montrerons Nos signes***

---

[921] Qāshānī, *Tafsīr*, II, pp. 140-141.
[922] *Fut.*, II, p. 568.
[923] Qāshānī, *Tafsīr*, II, p. 141.
[924] *Fut.*, II, p. 568.
[925] Cor., 9 :18.
[926] D'où l'invitation à la revivification du *falāḥ (ḥayy 'alā)* dans la formule de l'appel à la prière *(adhān)*.
[927] Qāshānī, *Tafsir*, II, pp. 812-813 et Cor., 91 :9-10.

dans l'univers et en eux-mêmes (anfusihim) »[928], et le *ḥadīth* « Celui qui se connaît connaît son Suzerain ».[929] Elle est la demeure du monde du *barzakh*, tous les secrets émanent d'elle[930] l'imaginal n'a aucun autre lieu qu'elle[931], et elle a surtout été conçue de manière à faire jaillir ce qu'elle contient comme Trésors divins[932].

Quant à sa nature incitatrice au mal[933], d'après le Sheikh, c'est la femme d'Al-'Azīz (l'Egyptien) qui lui a attribué le fait d'ordonner le mal : « Dieu n'a fait que rapporter ses propres paroles [...]. Ce ne sont ni les parodes de Joseph, fait remarquer notre Sheikh, ni le destin que Dieu lui a réservé. » La *nafs* n'ordonne pas le mal, mais c'est son ignorance du *ḥukm* (autorité) légiféré, sa suggestibilité aux inspirations de Satan qui insistent et persistent jusqu'à ce qu'elle cède malgré elle *(lajājā)* ; ainsi, c'est Satan qui la pousse à commettre le mal, alors que dans son essence, elle est bonne *(khayyira)* et elle se blâme *(lawwāma)* lorsqu'elle réalise qu'elle avait accepté les propositions de Satan.[934]

C'est dans le contexte de cette vision de l'âme qu'il faudrait considérer la station du (vrai) *malāmī* dans la doctrine akbarienne. Il est celui qui est arrivé *(al-wāsil)*, qui est entré dans les tentes des mystères *(surādiqāt al-ġayb)*, et atteint le plus profond (haut) niveau de sa *nafs* : la houri, le Paradis (*janna*, au féminin) d'Allāh.

---

[928] Cor., 41 :53.
[929] *Fut.*, IV, p. 416.
[930] *Fut.*, II, p. 568 (poèsie).
[931] *Fut.*, IV, p. 393.
[932] Voir le chapitre 167 des *Fut.* sur l'alchimie du bonheur.
[933] Cor., 12 :53 : « ***Je ne m'innocente cependant pas [littéralement, je n'innocente pas ma*** nafs***], car l'âme*** (nafs) ***est très incitatrice du mal.*** »
[934] *Fut.*, III, p. 183 et I, pp. 286-287.

Dans le chapitre 23 des *Futūḥāt*, consacré aux *malāmiyya* en tant que pôles préservés (*maṣūnīn*, un terme utilisé surtout pour les femmes) et aux secrets de leurs voiles (préservation), le Sheikh nous dit que les âmes des *malāmiyya* sont décrites comme les femmes du Paradis, leur station est représentée par le verset : « ***des houris cloîtrées dans les tentes*** »[935]. C'est la jalousie divine qui est derrière cette occultation. Allāh est jaloux.[936] Mais ce n'est pas de peur qu'ils (elles) ne regardent un autre que Lui, car Dieu a « ***scellé leurs cœurs et leurs oreilles, et un voile épais leur couvre la vue*** »[937]. Le Sheikh fait référence aux groupes des *kāfirūn*, terme coranique utilisé pour désigner les mécréants, dérivé du mot *kafara* (caché), d'où : les mécréants sont ceux qui ont caché l'unicité de Dieu. Tandis que les *kāfirūn* des *malāmiyya* sont ceux qui ont caché toute autre chose hormis Dieu. Ils ne voient, n'entendent que Lui. Leur cœur, selon un *ḥadīth*, est devenu la demeure de Dieu, qui n'a trouvé nul endroit qui aurait pu Le contenir si ce n'est le cœur de Son serviteur-adorateur. Ce cœur, fait remarquer le Sheikh en guise de parallèle, est scellé comme le *ḥaram* (la Ka'ba) a été scellé.[938] Et rappelons à ce titre que les houris, d'après le Coran, sont « *qāṣirāt aṭ-ṭarf* » [939] (elles ne regardent que leur époux).

En entrant dans la spirale des *malāmiyya*, nous nous sommes trouvés dans la spirale de la *nafs*, tout comme nous nous sommes trouvés dans la spirale de la prophétie et de l'esprit avec le *taṣawwuf*. Une spirale dans la spirale. Il est évident que nous ne pouvons exposer le sujet de la *nafs* dans la doctrine du Sheikh al-Akbar dans le cadre de ce travail. Cependant, en essayant de sortir les perles nécessaires pour achever notre collier,

---

[935] Cor., 55 :72.
[936] *Fut.*, I, p. 181.
[937] Cor., 2 :7.
[938] *Fut.*, II, p.136. Voir l'article de M. Chodkiewicz, « Les *malāmiyya* », p. 18.
[939] Cor., 55 :56.

nous nous trouvons devant les contradictions suivantes : l'histoire de la Voie se résume *grosso modo* à l'histoire de l'homme et de sa *nafs* ; tantôt il la combat, elle est son ennemie, et tantôt il la recherche, et elle est son Paradis. Tantôt il lui cache ses secrets divins et sa station spirituelle[940], et tantôt c'est d'elle qu'émanent les secrets divins et c'est elle qui lui donne sa station. Tantôt la condition commune, les actes ordinaires et la pratique de la *sharī'a* sont les voiles derrière lesquels ces *malāmiyya* se cachent. Tantôt ces voiles sont l'essence même du dévoilement.

Le *malāmī* est tantôt le *vir* par excellence, et tantôt la houri. Comment faut-il envisager ces contradictions ?

2. La science *'a'jamī* (obscure) de la *nafs* : science des noces divines, science de Moïse

a. Les malāmiyya : les viri (rijāl)

L'âme suit l'esprit dans sa multiplicité ; ainsi l'esprit animal a-t-il pour équivalent (ou pour épouse) la *nafs* animale *(ḥayawāniyya)*, monture de la nafs *'insāniyya* (humaine), sa propre vérité *(ḥaqīqa)*[941] douée de la parole *(nāṭiqa)* qui est bénéfique dans ce monde comme dans l'au-delà[942] ; elle porte dans ses profondeurs la *nafs qudsiyya*, sainte, apaisée *(muṭma'inna)*, noble *(sharīfa)*, houri (Paradis d'Allāh). Le voyage vers celle-ci ne peut se faire que par la *nafs* animale, la monture qu'il faudrait contrôler, l'âme qu'il faudrait libérer de l'emprise du *hawā*, l'ennemi, et de ses caprices qui la rendent *'ammāra bi-s-sū'* (ordonnant le mal). La mort de cette dernière est la naissance même de l'autre. C'est à cette mort que renvoit le fameux *ḥadīth* « mourez avant de mourir », et les paroles de Jésus « celui qui

[940] *Fut.*, I, p. 181.
[941] Voir Qāshānī, *Tafsir*, I, p. 443.
[942] *Fut.*, III, p. 186.

ne meurt pas ne peut renaître » que rappellent souvent les maîtres soufis. Par cette mort, connue dans la tradition soufie comme la petite résurrection *(qiyāma ṣuġrā)* en parallèle à la *qiyāma kubrā* (la grande résurrection) de la vraie mort, l'homme se trouvera sur la voie de la *nafs ḥūrī*, station de l'âme du *malāmī*.

Nous insistons sur le fait qu'il s'agit bel et bien de la station de sa *nafs* en tant que sa vérité (partie) et non pas l'être dans son entièreté *(kull)*. Car la station du *malāmī* en tant que telle est par excellence la station des hommes, *viri (rijāl)*, qui est accessible aux femmes aussi bien qu'aux hommes. Elle correspond au quatrième degré *(martaba)* des hommes d'Allāh, rapporte notre Sheikh, d'après le maître andalou Shakkāz, « l'un des plus grands de la Voie »[943], pour qui les hommes d'Allāh correspondent aux quatre niveaux des versets coraniques, conformément au *ḥadīth* prophétique dans lequel le Prophète attribue à chaque verset quatre niveaux : un apparent *(ẓāhir)*, un caché *(bāṭin)*, une limite (démarcation) *(ḥadd)* et un *maṭla'* (point d'ascendance, d'apparition).

- Aux hommes de la première catégorie, du *ẓāhir*, correspond le verset 23 de la sourate 33 : « ***Il est parmi les croyants qui ont été sincères dans leur engagement envers Allāh.*** »

- Aux hommes de la deuxième catégorie *(bāṭin)* correspond le verset 37 de la sourate 24 : « ***Des hommes que ni le négoce ni le troc ne distraient de l'invocation d'Allāh*** », ils sont les *julasā'* (ceux qui s'entretiennent en la compagnie) d'Allāh.

- La troisième catégorie *(ḥadd)* correspond au verset 46 de la sourate 7 : « ***Et sur Al-'Arāf (un mur entre le Paradis et l'enfer) des gens (rijālan).*** »

---

[943] Qui, d'après *Al-Ḍurra al-fākhira* de notre Sheikh, appréciait bien les femmes et ne pouvait s'abstenir du mariage *(nikāḥ)*.

- Enfin, aux hommes de la quatrième et dernière catégorie *(maṭla')* correspond le verset 27 de la sourate *Al-Ḥajj (Le Pèlerinage)* : « ***Et fais aux gens une annonce pour le ḥajj, ils viendront (rijālan) et à pied*** »[944] ; car ils (les *rijāl*) se précipitent vers Dieu [vers Son *ḥaram* (Sa Ka'ba)], « ***ils n'ont même pas le temps de prendre une monture*** »[945], commente notre Sheikh.

Aux premiers appartient le *taṣarruf* (disposition) dans le monde apparent (du *mulk* et de la *shahāda*). Certains, comme Abū al-Su'ūd al-Shiblī l'ont eu mais l'ont abandonné à Allāh conformément au décret divin : « ***Prends-le donc comme Gérant (wakīlan).***[946] »

Aux deuxièmes appartient le *taṣarruf* dans le monde caché (du *ġayb* et du *malakūt*). Ils font descendre les esprits (des constellations et non pas des anges) par leur force spirituelle *(himma)*. Ces gens-là ont le dévoilement des sens cachés des textes sacrés et la science des lettres.

Aux troisièmes *(al-ḥadd)* appartient le *taṣarruf* dans l'univers des esprits de nature du feu, et le monde d'isthme et du *jabarūt*. Ils sont les hommes de la miséricorde divine qui s'étend sur toute chose.[947]

Aux quatrièmes, les hommes du blâme (du *maṭla'*) appartient le *taṣarruf* dans les Noms divins, ils font descendre ce qu'ils veulent d'eux . A ces hommes appartient tout ce qui appartient aux autres catégories, mais ils ne le montrent pas.

---

[944] Le mot *rijāl* qui signifie « hommes » dérive du mot *rajala*, être à pied *(rijl)*, d'où une femme *rajula*, c'est-à-dire à pied, sans monture (voir le *Lisān*).
[945] *Fut.*, I, p. 187.
[946] Cor., 73 :9.
[947] Cor., 40 :7.

b. Les fidèles d'amour : ceux qui parlent la langue qurashīte de Muḥammad

Ainsi, les *malāmiyya* sont-ils en un mot les *viri (rijāl)* et, quoique le mot *rijālan* indique dans ce contexte soit les gens soit le fait d'être à pied, nous ne pouvons ignorer que cette notion qui revient depuis le temps préislamique et imprime toute définition de perfection *(kamāl)*, contient le sens de la virilité et de la masculinité *(ṣiḥḥat al-dhukūriyya)* qui a pour preuve, d'après la Tradition, ainsi que chez notre Sheikh, le *nikāḥ*, un terme qui signifie le contrat ainsi que la consommation du mariage.

Le *malāmī*, d'après le Sheikh, est donc ce parfait *vir* qui a réussi à rassembler la dot, condition impérative du contrat *('iqd)* du *nikāḥ*, et qui a atteint les tentes des mystères des houris. Il célèbre ses noces et consomme le *nikāḥ* avec sa houri. Il a atteint la station de *rijāl* et a accédé au secret qui ne se dévoile pas *(al-sirr al-ladhī lā yankashif)*.[948] Il est devenu ce fidèle d'amour : « *amīn sirr Laila* » (le confident du secret de Laila, en poésie). Il fera partie de la catégorie des *umanā'* (pluriel de *amīn*), la plus haute catégorie (les notables) des *malāmiyya*[949], nous aurons l'occasion d'y revenir. Reste à rappeler à ce titre que le mot « secret » *(sirr)* signifie aussi le *nikāḥ*.

Nous sommes là face à une réalisation spirituelle qui dépasse tout langage, autrement dit, de nature *'a'jamī*[950] qui ne peut être ni communiquée ni dévoilée car, d'une part, elle appartient au monde du goût *(ḍawq)* et, d'autre part, elle a une *ḥurma* (inviolabilité, sacro-saint) qui interdit tout dévoilement. Celui qui goûte alors se tait.

On pourrait bien croire que cette expérience mystique est d'ordre universel. On la trouvera dans toutes les disciplines,

---

[948] *Fut.*, I, p. 172.
[949] *Fut.*, II, p. 20.
[950] Voir notre chapitre premier.

comme on pouvait l'imaginer ; par exemple, dans la théologie mystique du pseudo-Denys l'Aréopagite, nous lisons : « La manière de connaître Dieu qui est la plus digne de Lui, c'est de le connaître par mode d'inconnaissance, dans une union qui dépasse toute intelligence.[951] » Elle n'est point exclusive aux musulmans ou aux *malāmiyya*, et ce n'est point là d'ailleurs la station du *malāmī* chez le Sheikh. Le silence, qui est une conséquence de la *ḥurma*[952] du *ḥaram* [le sacré interdit du secret (féminin)] et de l'inutilité de la parole, s'applique à toutes les catégories d'hommes qui goûtent à cette expérience. Les *malāmiyya*, pour notre Sheikh, sont ceux qui, lorsqu'ils reviennent (de cette expérience qui représente la troisième extinction, l'extinction totale)[953], parlent la langue de Muḥammad, langue arabe, langue du Coran. Ils sont ceux pour qui la langue obscure *('a'jamī)* est devenue arabe, c'est-à-dire claire. Ils suivent les pas du Prophète, ils retournent vers ce bas monde, ils circulent dans les marchés, parlent aux gens, mangent, se marient et appliquent la *sharī'a*.

Les secrets du monde obscur *(asrār 'a'jamiyya)* de la perception, d'après l'œuvre akbarienne, et tous ses secrets, appartiennent au personnage de Moïse.[954] Le chapitre 382 des *Futūḥāt*, qui correspond à la sourate *La Vache*, est consacré aux nombres des sceaux *(khawātīm)*[955], aux noces divines et aux se-

---

[951] *Œuvres complètes de pseudo-Denys l'Aréopagite, Noms divins*, VII, 3, p. 145, trad. Maurice de Gandillac, Aubier, Paris, 1943.

[952] Notion qui rassemble les sens d'interdit, de sacro-saint et de la femme. Voir notre chapitre II.

[953] *Al-Tadbīrāt al-'ilāhiyya*, p. 154.

[954] Bien que d'après notre Sheikh la science obscure corresponde à Moïse, ses dévoilements sont d'ordre solaire (voir *Fut.*, I, p. 223), nous verrons plus loin que Moïse eut accès au secret arabe de l'amour muḥammadien.

[955] Les *khawātīm* (littéralement, les Sceaux), derniers versets de cette sourate, sont souvent invoqués à la fin des prières. Cette invocation comprend la reconnaissance par les croyants de tous les messagers et de leurs Livres, sans distinction entre eux.

crets obscurs *('a'jamiyya)* qui appartiennent à Moïse, et sont nécessairement de l'ordre de Moïse *(mūsawiyya luzūmiyya)*, confirme le Sheikh.[956] Il explique ainsi que le *nikāḥ* est de trois natures : divine, spirituelle et naturelle.

Le premier *nikāḥ* est à jamais éternel, il s'agit de l'orientation de Dieu *(tawajjuh* Al-Ḥaqq*)* vers le *mumkin* (contingent), dans la présence de la contingence *(ḥaḍrat al-imkān)*, et par le désir d'amour *('irāda ḥubbiyya)* afin que cette union se réalise dans la joie et la splendeur *('ibtihāj)*.

De l'orientation de ce désir d'amour, que l'on appelle donc *nikāḥ*, naît du *mumkin* (contingent) que l'on appelle *'ahl* (épouse, famille), l'existence *('ījād* ou *wujūd)*. Les noces sont la joie qui gagne les Noms divins. Etant donné que le fruit de ce *nikāḥ* ainsi que l'influence des Noms divins ne peuvent se manifester que dans les *'a'yān al-mumkināt*, qui sont l'essence même de la notion du *('ahl)*, c'est donc à cette dernière que l'on attribue la joie et l'allégresse.

Quant au deuxième genre de *nikāḥ*, le *nikāḥ* spirituel, il a pour *ḥaḍra* (présence) la nature *(ṭabī'a)*, qui représente le *'ahl* selon le *nikāḥ* divin *('ilāhī)*. En conséquence, elle met au monde une forme *(ṣūra)*. Dieu, Le Ḥaqq, donnera cette *ṣūra* (fille de la *ṭabī'a*) en *nikāḥ* à l'esprit *kull* (absolu, total, entier) [qui représente, dans la doctrine akbarienne, l'esprit muḥammadien *(al-rūh al-muḥammadī)*]. Lorsque celui-ci s'unit à elle [qui est devenue son épouse *('ahl)*], de leur union naît le fils, l'esprit *juz'ī* (partiel), par qui l'image alors prend vie. « Ce fils, continue notre Sheikh, devient son responsable et se charge d'elle ; il voyage, prend des risques et affronte les dangers afin de gagner de quoi faire preuve de générosité envers elle. Ces preuves de générosité *(futuwwa)* sont aussi bien spirituelles, conceptuelles *(ma'nā)* que perceptibles, concrètes *(ḥissan)*. Les noces de ce *ni-*

[956] *Fut.*, III, p. 511.

kāḥ sont célébrées par les puissances qui ne se manifestent que dans cette image ou forme de la *ṭabī'a*. Lors de ce *nikāḥ*, celle-ci trouve alors le plaisir et goûte aux délices de cette union.[957] »

Le troisième *nikāḥ*, le *nikāḥ* physique *(ṭabī'ī)*, correspond à l'aspiration des âmes partielles *(juz'iyya)*, lesquelles gèrent les formes en question à l'union des deux formes naturelles (physiques) par une cohésion *('iltiḥām)*[958] afin que la consommation *('ibtinā'*, du verbe *banā* qui signifie bâtir ou édifier), qu'on appelle dans le monde sensible *nikāḥ*, soit complète ; de ce *nikāḥ* naît leur semblable. Ce *nikāḥ*, rappelle le Sheikh, est célébré par les festins et les fêtes traditionnelles connues.[959]

A la lumière de cet exposé, il nous semble évident que, pour notre Sheikh, tout passage du monde obscur du *ḥiss*, ou du monde spirituel et divin *'ilāhī*, vers le monde sensible passe par cette notion de *nikāḥ*, et c'est la *nafs* [l'épouse *('irs)*] qui, comme « la terre, fécondée par l'atmosphère absorbe l'eau, la gère dans sa matrice et, par les effets des lumières cosmiques, se réjouit, fleurit et fait pousser toutes sortes de splendides couples »[960]. C'est là la station du vrai isthme, précise notre Sheikh[961], faisant référence au fameux isthme qui sépare les deux océans de la sourate *Al-Raḥmān*[962].

D'après le Coran, c'est Moïse qui s'est adressé à son *fatā* : « ***Je n'arrêterai pas avant d'avoir atteint le confluent des deux mers, dussé-je marcher de longues années.*** »[963] C'est là où son

---

[957] Nous remarquons que le vocabulaire du Sheikh (ici, *nikāḥ, muwāqa'a, binā', faraḥ, a'rās)* est utilisé pour les trois niveaux d'union.
[958] Le mot *laḥm* signifie la chair.
[959] *Fut.*, III, pp. 511-517.
[960] *Fut.*, III, p. 517. Le Sheikh fait référence au verset 5 de la sourate 22, Al-Ḥajj (Le Pèlerinage).
[961] *Fut.*, III, p. 518.
[962] Versets 19 et 20.
[963] Cor., 18 :60.

poisson reprit vie, là où il rencontra Al-Khiḍr (nous aurons l'occasion d'y revenir). Cela explique la nature *mūsawiyya* (appartenance à Moïse) de cette science de l'isthme (la *nafs*), où se réunissent l'océan des sens perceptibles *(maḥsūsāt)* et celui des sens abstraits *(maʿānī)*.[964]

Pour celui qui atteint cette station, l'obscurité alors n'existe plus, écrit le Sheikh, et après tout, poursuit-il, l'obscurité ne concerne que le langage. Les termes et les formes apparentes, sinon au niveau des sens (*maʿānī*), sont tous arabes.[965]

Cependant, on peut se demander par quelle voie, ou par quel traducteur, cette science *mūsawiyya ʾaʿjamiyya* devient arabe, *muḥammadiyya*.

3. Khiḍr, la *sharīʿa* et le décret divin *(ʾamr Allāh)*

a. La sharīʿa *: voile et état des hommes du blâme*

De tout temps, la *sharīʿa* a été le critère et le point de repère de tous les mystiques musulmans. Elle représente la Voie, le *taklīf* (obligation) par lequel l'homme maîtrise sa *nafs* en lui imposant des règles et des principes auxquels elle aimerait échapper. « L'obligation *(sharīʿa)* est l'essence même de la contrainte *(mukhālafa)* », fait remarquer notre Sheikh.[966] Le croyant sait que sa *nafs* est capable de porter ces ordres, puisque d'après le Coran « ***Allāh n'impose à aucune âme une charge supérieure à sa capacité*** »[967]. Alors il s'efforce de les appliquer. Arrive un temps où ces règles ne représentent plus une contrainte ni une

---

[964] *Fut.*, III, p. 361.
[965] *Fut.*, III, p. 517.
[966] *Fut.*, III, p. 511.
[967] Cor., 2 :286.

obligation parce que l'autorité *(ḥukm)* de l'obligation tombe, et l'agrément *(muwāfaqa)* s'installe.[968]

Pour comprendre cette transformation, nous devrions l'étudier à la lumière de la transformation de l'étape obscure à l'étape arabe des secrets coraniques. Les secrets *'a'jamiyya*, d'après notre Sheikh, correspondent aux versets d'ordre *mutashābih*[969] (qui peuvent prêter à diverses interprétations) et qui ne peuvent être compris que par l'information *(ta'rīf)* ou par l'interprétation *(ta'wīl)*, que seul Dieu sait, ainsi que ceux à qui Il l'a appris. C'est une science qui n'est point accessible par la raison *(fikr)*. Quant aux sciences arabes, muḥammadiennes, elles correspondent aux secrets qui peuvent être aperçus par l'essence de la compréhension en image (forme) et elles correspondent aux versets *muḥkamāt* (sans équivoque) du Coran.

Si quelqu'un, explique notre Sheikh, aspire à apprendre les secrets *'a'jamiyya*, il n'a qu'à se mettre à appliquer en toute piété la loi qu'Allāh lui a prescrite ; Dieu alors lui produit en conséquence la science du *furqān*. Si l'homme applique cette science, Dieu prend en charge son apprentissage des secrets obscurs, ils deviennent alors pour lui arabes.[970]

Ces explications, qui nous viennent du chapitre 382 des *Futūḥāt*, devraient être lues dans le contexte de la plus haute réalisation spirituelle qui a pour fruit « ***ce n'est pas toi qui lançait, mais c'est Allāh qui lançait*** »[971] lorsque Dieu (Le Vrai) devient la main, l'ouïe et la vue de l'homme ; « Cette station, écrit notre Sheikh, de 'par moi Il parle, par moi Il entend, et par moi Il voit' ne peut être acquise que par les descendants des actes, c'est-à-dire les actes surrérogatoires *(nawāfil)* qui engendrent

[968] *Fut.*, III, p. 510.
[969] Cor., 3 :7.
[970] *Fut.*, III, p. 517.
[971] Cor., 8 :17.

l'amour divin *(al-maḥabba l-'ilāhiyya)* et qui mènent le serviteur à se vêtir de cette qualité qui devient une source ou une base de sciences et de décrets, qui appartient à Khiḍr ».

Pour l'homme, elle est une source *('aṣl)* acquise comme conséquence de ses actes *(jazā')*. Mais pour Khiḍr, elle est un don divin gratuit, une miséricorde qui a incité Moïse à suivre Khiḍr. Ainsi s'adresse le Sheikh au lecteur des *Futūḥāt* : « Apprécie le rang de la *'umma* muḥammadienne, Dieu lui a accordé le fruit [qui appartient à Khiḍr], provenant de la fleur de la branche de son origine *('aṣl)*, légiféré *(mashrū')* par Dieu pour le commun des hommes *('āmma)*. »

Pour ainsi dire, les actes surrérogatoires *(nawāfil)* représentent le *far'* le plus proche de l'origine (les actes obligatoires), l'amour divin représente le deuxième *far'*, c'est-à-dire la fleur . Et l'état de « Le Vrai est son ouïe, sa vue et sa main » en représente le fruit.[972]

La source-origine *('aṣl)* de Khiḍr représente l'initiation à la science et aux actes obligatoires du décret légiférant au commun des hommes *('āmma)*, autrement dit de la *sharī'a*. La différence entre la science de Khiḍr du temps de Moïse et celle du Prophète, fait remarquer notre Sheikh, c'est que la prophétie légiférante du temps de Moïse était encore ouverte. Ainsi, l'autorité *(aḥkām)* des décrets d'un *walī* ayant la station de Khiḍr du temps de Moïse pouvaient se manifester. Mais au temps du Prophète et après lui, elle est passée sous l'autorité du *shar'*, étant donné que la prophétie légiférante s'est fermée avec l'arrivée du Prophète.[973]

C'est là en effet que se trouve le siège du secret des hommes du blâme. C'est avec Moïse, sa *nafs*, Khiḍr et le décret divin

---

[972] *Fut.*, I, p. 203.
[973] *Fut.*, I, p. 203.

qu'il reçoit (sans intermédaire), que l'on devrait désormais poursuivre notre quête. L'initiation de Moïse dans l'œuvre akbarienne, tout comme dans le Coran, est vaste. « Nombreuses sont les sagesses concernant Moïse », écrit notre Sheikh au début du vingt-cinquième chaton consacré à la *kalima mūsawiyya*.[974] A travers ces vastes sagesses, nous suivrons la filière de celle qui nous permettra de pénétrer l'essence des *malāmiyya* chez le Sheikh al-Akbar.

b. La sharī'a : *obligation et douceur, aboutissement et union* (wuṣūl[975] *et* wiṣāl[976])

Lorsque l'homme du blâme rencontre Khiḍr au confluent des deux mers de sa *nafs*, il est initié à l'enseignement de Khiḍr relevant de la science *ladunnī* (de chez Lui), que l'homme reçoit sans intermédiaire, et qui ne peut être acquise par les actes (*i 'iktisāba fīhā)* puisqu'elle ne parvient même pas à l'esprit.[977] comprend désormais les choses par sa *nafs*, et accède aux s crets de la Loi. La *sharī'a*, dans son état obscur, lui devient al arabe (claire), elle perd le poids de l'obligation et elle dev une douceur. C'est dans ce sens-là, explique Kubrā, qu'il drait comprendre les paroles de certains saints qui, lorsqu atteignent le degré de *wuṣūl* (arrivée), disent que le *taklīf* tombe.[978] Dans le quatrième *mashhad* (vision, contemplation) de son *Kitāb mashāhid al-asrār wa maṭāli al-anwār*, le Sheikh écrit : « La lumière est voile tout comme les ténèbres, dans la ligne qui les sépare, tu trouveras profit, persiste à suivre la ligne. Lorsque tu atteins le point qui est la tête même de la ligne, anéantis-la dans la prière du *maġrib*, ensuite dors dans la seule obscurité de

[974] *Fuṣūṣ*, p. 197.
[975] Le fait d'arriver, atteindre, accèder, aboutir.
[976] Rapprochement, accouplement, union.
[977] *Fut.*, IV, p. 222.
[978] Kubrā, *Fawā'iḥ*, pp. 146-147 (èd. 1993).

la nuit et, à l'aube *(saḥar)* l'obligation sera levée.[979] » Ibn Sawdakīn (646/1248) donne cette interprétation : « C'est-à-dire que tes actions (obligatoires) deviennent amour et jouissance.[980] »

La *sharī'a* devient non pas seulement la Voie mais le but, elle devient un état spirituel de *wiṣāl* (union) et de proximité *(qurba)*. « La *sharī'a* est l'état des *malāmiyya* », confirme le Sheikh.[981]

Prenons l'exemple de la prière. Dans le chapitre 27 des *Futūḥāt*, qui traite de la connaissance des pôles de la bonne nouvelle « Prie 'J'ai l'intention de M'unir à toi' » et qui appartient à l'univers de lumière[982] [983], notre Sheikh nous montre l'étroite relation entre *ṣalāt* (prière) et *wiṣāl* (union) qui émane de la présence de la proximité (« mais prosterne-toi et approche-toi »)[984] où il est question de Moïse[985] arrivant dans la vallée sacrée et à qui Dieu parla sans intermédiaire : « Enlève tes sandales.[986] » Notre Sheikh explique : « C'est-à-dire tu es arrivé au *manzil* (maison, ou station).[987] » A partir de là, le Sheikh élabore la notion de *wuṣūl*, de *wiṣāl* (union) et de prière *(ṣalāt)* de la présence *(ḥadra)* de la proximité. Et il les révèle encore plus subtilement

---

[979] *Kitāb mashāhid al-asrār*, p. 43.
[980] *Kitāb mashāhid al-asrār*, p. 45.
[981] *Fut.*, III, p. 36.
[982] Le Sheikh rappelle le *ḥadīth* : « La prière est lumière. » Voir le même chapitre (*Fut.*, I, p. 193).
[983] *Fut.*, I, p. 191.
[984] Cor., 96 :19.
[985] Le rôle de Moïse en ce qui concerne la prière se révèle aussi dans le récit de l'ascension. Au début, Dieu ordonna à la *'umma* muḥammadienne cinquante prières par jour. Moïse, ayant l'expérience des hommes, savait qu'ils ne suivraient pas le Prophète. Il poussa le Prophète à intercéder auprès de Dieu jusqu'à réduire ce nombre à cinq prières. Pour notre Sheikh, cela dérive du Nom divin Al-'Alīm, du deuxième ciel, ciel de Moïse. Voir *Fut.*, II, p. 444.
[986] Cor., 20 :12.
[987] *Fut.*, I, p. 192.

dans un poème d'une extrême beauté (dont nous livrons page 300 notre interprétation) : [988]

[988] *Tanazzul al-'Amlāk*, p. 55.

Et quand est apparue au sirr[1] *(secret) la ḥikma*[2] *(sagesse) de son Seigneur*[3],

Nous (Allāh) avons prescrit la prière du midi (ẓuhr)[4] *dans l'univers de l'existence.*

Et lorsque l'union s'est faite proche entre elle et moi (la ḥikma et le sirr),

Nous (Allāh) avons prescrit la prière de l'après-midi ('aṣr)[5] *en toute fidélité.*

Et lorsque nous nous sommes unis et que notre enlacement dura,

le maġrib[6] *(la prière du coucher du soleil) voilé de sa pèlerine protectrice arriva.*

Et lorsque nous nous sommes alongés prenant notre vraie place,

nous parvint le 'ishā'[7] *(la prière de la nuit) pour nous garder de l'envie (du mauvais œil).*

Et lorsque nous avons atteint notre finalité, et avant que le soleil (shumūs)[8] *ne se lève (ṭawāli')*[9],

nous avons accompli la prière du matin (ṣubḥ)[10] *en* remerciement d'avoir connu l'union *(al-bayn)*[11].

---

[1] Le Sheikh fait ici référence à celui qui a atteint la station du secret, à savoir le Prophète.

[2] La notion de *ḥikma* implique à la fois les notions de *'ilm* (savoir) et de *'amal* (action, application). A ce propos, voir l'exposé de A. K. Khalifa, dans lequel il retrace les origines de cette notion dans les domaines linguistique et exégétique.

[3] La sagesse de son Seigneur : l'Essence divine, la *ḥaqīqa muḥammadiya*, car la sagesse du secret est sa vérité *(ḥaqīqa)*.

[4] Du verbe *ẓahara* : apparaître, se manifester.

[5] Du verbe *'aṣara* : presser, compresser.

[6] Du verbe *ġaraba* : s'éloigner, se coucher (pour le soleil).

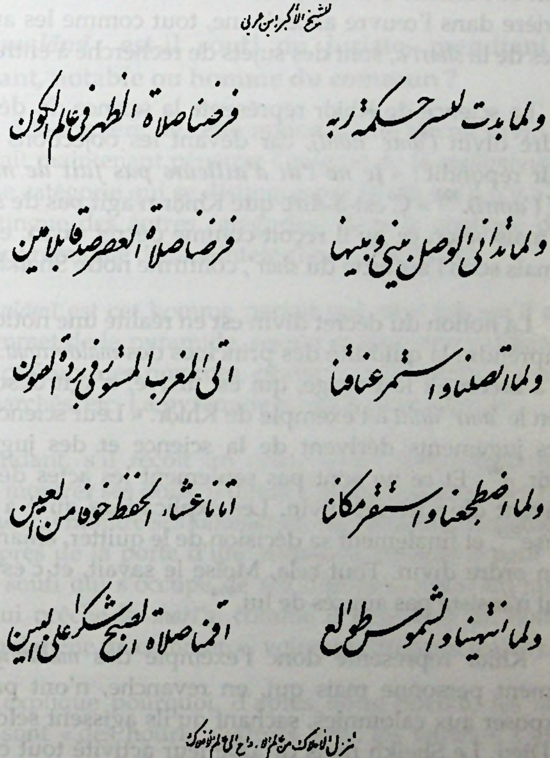
[7] Du verbe *'ashā* : voir difficilement dans la nuit, obscurcir.

[8] *Shumūs* : pluriel de *shams*. Désigne aussi le soleil (voir le *Lisān*).

[9] *Ṭawāli'* : pluriel de *ṭāli'* (nom d'agent, *ism fā'il*) ; d'après *Sharḥ al-mufaṣṣal* d'Ibn Ya'īsh, le nom d'agent peut aussi être employé pour désigner une action future (voir vol. V-VI, p. 76).

[10] Du verbe *ṣabaḥa* : se lever le matin.

[11] Ce mot appartient à la famille des *aḍḍād*, implique à la fois l'union et la séparation. On pourrait aussi interpréter ce vers par la séparation, car c'est grâce à la séparation que le secret et sa vérité ont pu goûter au *wiṣāl*. Le *ḍid* fait apparaître son *ḍid*.


للشيخ الأكبر ابن عربي
ولما بدت للسر حكمة ربه فرضنا صلاة الظهر في عالم الكون
ولما تدانى الوصل بيني وبينها فرضنا صلاة العصر صدقا بلا مين
ولما اتصلنا واستمر عناقنا الى المغرب المستور في بردة الصون
ولما اضطجعنا واستقر مكاننا اتانا عشاء الحفظ خوفا من العين
ولما انتبهنا والشموس طوالع اقمنا صلاة الصبح شكرا على البين

Pour ainsi dire, la prière devient l'essence même de la proximité ; c'est dans la prosternation *(sujūd)* du cœur que la vision et l'unicité s'accomplissent.[989] L'initiation aux secrets de la prière dans l'œuvre akbarienne, tout comme les autres catégories de la *sharī'a*, sont des sujets de recherche à entreprendre.

La science de Khiḍr représente la science du décret ou de l'ordre divin *('amr 'ilāhī)*, car devant les objections de Moïse, Khiḍr répondit : « ***Je ne l'ai d'ailleurs pas fait de mon propre chef ('amrī).***[990] » C'est-à-dire que Khiḍr n'agit pas de son propre gré mais selon ce qu'il reçoit comme décret divin, et il est désormais sous l'autorité du *shar'*, confirme notre Sheikh.[991]

La notion du décret divin est en réalité une notion clé pour comprendre la quiddité des principes des *malāmiyya*. Le *malāmī* qui a accompli le voyage, qui est arrivé, n'agit désormais que selon le *'amr 'ilāhī* à l'exemple de Khiḍr. « Leur science ainsi que leurs jugements dérivent de la science et des jugements de Khiḍr. »[992] Et ce ne sont pas seulement les actes de Khiḍr qui dérivent d'un décret divin. Les explications qu'il a données à Moïse[993], et finalement sa décision de le quitter, émanaient aussi d'un ordre divin. Tout cela, Moïse le savait, et c'est pour cela qu'il n'insista pas auprès de lui.[994]

Khiḍr représente donc l'exemple des *malāmiyya* qui ne blâment personne mais qui, en revanche, n'ont pas peur de s'exposer aux calomnies, sachant qu'ils agissent selon le décret de Dieu. Le Sheikh nous dit que leur activité tout comme leur inactivité sont décrétées par Dieu. Ils sont dans la discrétion

---

[989] Voir chapitre 545 des *Futūḥāt*, pp. 188-189.
[990] Cor.,18 :83.
[991] *Fut.*, II, p. 261.
[992] *Fut.*, I, p. 103.
[993] *Fut.*, II, p. 20.
[994] *Fut.*, II, pp. 261-262.

totale, voire la dissimulation *(kitmān)*. Ils ne dévoilent pas Le Secret, même s'ils doivent subir les frayeurs du démembrement, sauf s'ils reçoivent un ordre divin *('amr 'ilāhī)*.[995]

4. Le *malāmī* : est-il soufi ou juriste, mendiant ou commerçant, notable ou homme du commun ?

C'est à la lumière de cette notion clé de décret divin que l'on pourrait maintenant pénétrer l'énigme de la *malāmiyya* (en tant qu'une catégorie qui se distingue par le fait qu'il n'y a rien qui la distingue des autres catégories) dans le contexte de la hiérarchie pyramidale de la sainteté chez notre Sheikh.

Le *malāmī* est cet homme parfait qui, une fois qu'il a atteint le sommet de la pyramide, rejoint sa base et s'y dissimule parmi le commun des hommes, pratiquant la *sharī'a*, circulant dans les marchés, etc. La pyramide n'existe plus pour lui.

Cependant, s'il reçoit un ordre divin *('amr 'ilāhī)* quelconque de montrer ses dons, il devra s'y plier. Ainsi, il peut être un derviche qui montre ses *karamāt* ou un mendiant demandant la charité près de la porte d'une mosquée, comme il peut être un maître soufi qui s'occupe de ses disciples, voire un juriste *(faqīh)*[996] qui prêche la *sharī'a*, comme il peut être un homme ordinaire qui mène un commerce, voire un dirigeant (calife).

Cela explique pourquoi, d'après notre Sheikh, les *malāmiyya* qui sont « des houris cloîtrées dans les tentes », c'est-à-dire cachées, peuvent être aussi des mariées *('arā'is)* sur les tribunes *('arā'is 'alā l-minaṣṣāt)*, autrement dit apparentes.

---

[995] *Fut.*, I, p. 206.

[996] Hujwīrī considère Abū Ḥanīfa parmi les hommes du blâme, son refus d'occuper le poste de *qāḍī*, confirmant la véridicité de sa *malāma* : « *ṣidq malāmatihi* », écrit Hujwīrī *(Kashf*, p. 302).

En guise de conclusion, on pourrait dire que le *malāmī* est celui qui, suivant un ordre divin, peut occuper toutes les stations de la pyramide. Nous sommes bien dans la station muḥammadienne de la non-station *(maqām lā maqām)* ; et en parallèle, on pourrait dire que la sainteté, chez notre Sheikh, est entre structure – sans structure. Lorsqu'on parle du plus haut et du plus bas, nous affirmons la structure, et lorsque le haut se dissimule dans le plus bas, la pyramide disparaît.

5. Les *malāmiyya*, les soufis et les gens de la *futuwwa*

Plus nous approfondissons notre étude sur les *malāmiyya* et les gens de la *futuwwa*, plus la distinction entre les deux devient moins évidente : pourquoi, par exemple, Badawī (675/1276) est-il le père des *fityān*[997], voire l'océan de la *futuwwa*[998], et Bisṭāmī (261/874), celui des *malāmiyya*, « précurseur des malāmatis »[999] ?

La notion de *futuwwa*, comme nous l'avons démontré, se résume à une notion de générosité absolue. Le *fatā* allumera son feu au sommet de la montagne pour que les voyageurs se dirigent vers lui afin de leur offrir le *qirā*. Son cheval et son épée lui sont chers parce qu'ils lui permettent de défendre sa *ḥaqīqa*, *ẓaʿīna* (vérité, épouse). Le *fatā*, par définition, ne se cache pas, mais au contraire se met en évidence afin de demeurer disponible aux besoins des autres, leur portant secours, d'où l'expression « les gens des collines » *(ʿahl rābiya)*, pour désigner les *fityān*. Le *fatā* est, par excellence, Abraham ainsi que ʿAlī.

Quant aux *malāmīyya*, discrets, ils parcourent la terre et les eaux (à l'instar de Khiḍr) pour porter secours sans être recon-

---

[997] Shaʿrānī, *Ṭabaqāt*, I, p. 183.

[998] Voir Catherine Mayeur, *Al-Sayyid al-badawī*, p. 482. Ce texte figure dans l'invocation *(tawassul)* de la *ṭarīqat al-buraniyya / al-shādiliyya*.

[999] Meddeb, *Les Dits de Bisṭāmī*, p. 13.

nus. Leur but est de rester discrets. Ils ne cherchent surtout pas les blâmes. « C'est plutôt leur noble et haute station spirituelle qui les blâme de l'avoir cachée. Mais s'ils sont blâmés, c'est parce qu'on ignore leur station. [Et notre Sheikh de conclure :] Si les gens avaient connaissance de leur station, ils les prendraient pour des dieux. »[1000]

La notion du blâme *(malāma)* est, après tout, une forme de *futuwwa*. Les deux notions sont deux facettes d'une seule pièce. Jésus est certes représenté comme le *fatā* et Khiḍr comme le *malāmī*, cependant, tous deux avec Ilyās (Elie) et 'Idrīs (Hermès), représentent les quatre pôles toujours vivants.[1001] Si nous examinons de plus près ces personnages dans l'enseignement du Sheikh, nous découvrons que Hermès et Elie (ce dernier est assimilé à Khiḍr)[1002] sont une seule Personne *(Ilyās huwa Idrīs)*[1003], et que Jésus est la demeure même *(maskin)* de l'esprit d'Hermès[1004].

L'homme parfait accompli est *fatā* le jour et *malāmī* la nuit, « un bâton sur lequel s'appuient ses frères le jour, et une lampe la nuit »[1005] [1006].

Fityān et *malāmiyya* sont *grosso modo* les hommes de Dieu *(rijāl Allāh)*. Si l'un est connu plus ou moins en tant que *fatā* ('Alī) et l'autre en tant que *malāmī* ('Alī Zayn-al-'Ābidīn, ou

---

[1000] *Fut.*, III, p. 35.

[1001] *Fut.*, II, p. 5.

[1002] D'après la Tradition, il est Ilyās lorsqu'il parcourt les déserts ou les mers [en relation avec le *ya's* (désespoir)] et Khiḍr dans les terres fertiles.

[1003] *Fuṣūṣ*, p. 181.

[1004] *Fut.*, I, p. 151.

[1005] Paroles d'Aḥmad al-Farrā', rapportées par Sulamī dans sa *Risāla*, p. 115.

[1006] Certains califes comme 'Umar, Hārūn al-Rashīd et Al-Nāṣir avaient la réputation de se promener la nuit discrétement dans les rues afin de repérer les gens qui étaient vraiment dans le besoin.

Salmān Fārsī), cela correspond à la nature de leur monture, qui correspond à son tour à la nature de leur mission et à celle du chemin qu'ils ont à traverser, tous selon un *'amr 'ilāhī* (décret divin), chevalier ou chamelier.

Le chevalier, selon l'enseignement akbarien, a pour tâche le combat *(al-karr wa l-farr)*, et le chamelier celle de la traversée des terres dévastées ; celui qui est debout *(qā'im)* a la tâche de la dépense, celui qui est assis a celle de l'*irfāq* (l'accompagnement en douceur).[1007] Rappelons à ce sujet les paroles coraniques : « ***Chacun voguant dans son orbite.***[1008] »

6. Le blâme, les femmes et l'amour

a. L'amour muḥammadien en héritage

Le passage du *fatḥ* (dévoilement, ouverture, conquête) du monde obscur (mosaïque) au *fatḥ* arabe (muḥammadien) n'implique pas seulement une réalisation spirituelle symbolique, mais surtout une réalisation au niveau du monde actuel *(taḥaqquq)*. Rappelant le *ḥadīth* « *ḥubbiba 'ilayya* (on m'a rendu amoureux) des femmes[1009], du parfum, et on a placé la *qarra* (fraîcheur, repos) de mon œil dans la prière », le Sheikh fait remarquer que le Prophète a respecté l'ordre divin, car Dieu est « Rafī' ad-darajāt dhī l-'arsh »[1010], il a placé un masculin (le parfum) entre deux féminins (les femmes et la prière), car « l'homme est inséré entre l'Essence divine dont procède sa manifestation et la femme dont la manifestation procède de lui, un féminin quant à l'essence et un féminin véritable

---

[1007] *Fut.*, IV, p. 333.
[1008] Cor., 21 :33.
[1009] Littéralement : on m'a fait aimer, ou on a mis l'amour des [...] dans mon cœur.
[1010] *Fuṣūṣ*, p. 220.

(ḥaqīqī) »[1011]. Ce dernier (la femme) permet à l'homme de se réaliser en tant que *fa'ālan ;* d'elle naît la perfection, voire la plus grande perfection, l'existence même de l'être humain *(wujūd al-'insān)*[1012]. Elle représente la plus parfaite vision[1013] et contemplation de Dieu (Le Vrai) en tant que *fā'il* et *munfa'il* à la fois.[1014] Notre Sheikh nous fait remarquer que si le Prophète a commencé son *ḥadīth* en parlant d'amour *(ḥubbiba),* « c'est parce que l'amour *(maḥabba)* est à l'origine de toute chose existante » et l'amour que Muḥammad (l'homme parfait) porte à la femme est divin *('ilāhī) ;* c'est pour cela que le Prophète a dit *ḥubbiba 'ilayya* et non pas j'aime, car cet amour n'émane pas de sa personne ; c'est Dieu même qui a mis cet amour dans son cœur.

Cet amour, *ḥubbiba,* est particulièrement muḥammadien, car nombreux sont les prophètes qui ont aimé des femmes et certains, notamment Salomon et David, ont eu eux-mêmes un grand nombre de femmes. Mais Muḥammad est le seul parmi les prophètes à avoir cet amour divin pour la femme.[1015]

C'est à la lumière de cette particularité de l'amour muḥammadien qu'il faudrait envisager le titre qu'a donné le Sheikh au vingt-septième chaton qui appartient à Muḥammad : *ḥikma fardiyya* (incomparable, singulière, voire solitaire).[1016]

En conséquence, l'homme cherche l'union avec la femme, et l'union la plus parfaite se trouve dans le *nikāḥ*[1017], *sunna* du

---

[1011] Trad. Charles-André Gilis, *Le Livre des chatons des sagesses,* II, p. 700, éditions Albouraq. *Fuṣūṣ,* p. 20.
[1012] *Fut.,* III, p. 505.
[1013] Le Sheikh utilise les termes : *atamm,* du mot *tamāmm* (plénitude), *akmal* (la plus complète, parfaite), *'aẓam al-shuhūd* (la vision la plus majestueuse).
[1014] *Fuṣūṣ,* p. 217.
[1015] *Fut.,* I, p. 145.
[1016] Voir Gilis, *Le Livre des chatons des sagesses,* II, p. 687.
[1017] *Fuṣūṣ,* p. 217.

Prophète, et non pas dans l'abstinence *(tabattul)*, conclut le Sheikh. Celui donc qui aime les femmes comme le Prophète Muḥammad est son héritier *(warith)*, sinon il n'est pas héritier[1018] et son sentiment envers les femmes ne relève que de l'ordre du désir naturel *(shahwa ṭabī'iyya)*.

Dans le chapitre 209 des *Futūḥāt*, le Sheikh nous explique la différence entre la *shahwa* (désir, envie) et la volonté, entre le désir dans cette vie et le désir du Paradis, et la différence entre le désir et la jouissance. Ensuite, il nous parle de la station des hommes : il y a celui qui ne désire ni l'un ni l'autre, et puis celui qui désire l'un et ne désire pas l'autre ; ensuite celui qui ne désire pas l'un et désire l'autre ; et en dernier, celui qui désire les deux *(yashtahī wa yashtahi)*.

Le premier est dans la station de l'extinction, il ne voit que Le Ḥaqq. Le deuxième est l'ascète qui désire Dieu et ne désire pas les grâces de ce bas monde. Le troisième est celui qui désire ce bas monde et ne désire pas Dieu. Quant au quatrième, il est par excellence le parfait qui a saisi sa *nafs (al-kāmil al-mutammakin)*, qui donne à chaque chose sont dû.[1019] La perfection de la constitution humaine est dans son entièreté à l'image de Dieu.

Le secret de l'amour muḥammadien divin des femmes, et la connaissance de leur rang et de leur station est un secret arabe de l'ordre de l'*ikhtiṣāṣ* que Dieu donne à qui il veut. Ce secret se trouve dans le *'adab* divin.[1020] Cela nous parvient de la trois cent cinquante-sixième porte (chapitre) de l'œuvre des *Futūḥāt*, qui relève de la présence muḥammadienne. Allāh apprend ce secret *muḥammadien* à qui Il veut. Il l'a appris à Moïse,

---

[1018] *Fut.*, III, p. 504.
[1019] *Fut.*, II, p. 192.
[1020] On pourrait bien croire que le Sheikh fait allusion au secret du *nasīb* dans la littérature arabe.

écrit le Sheikh ; c'est ainsi, dit-il, que Moïse s'est investi dans le travail pendant dix ans pour payer la dot de sa femme. Et c'est par ce qu'il a œuvré *(waqt as-sa'ī)* pour les besoins de sa femme *('ahlihi)* que Dieu lui parla, le Sheikh attirant notre attention sur l'importance du *sa'ī* (travail, recherche) pour assurer les besoins du *'ahl* (femme et enfants, famille) comme un moyen de recevoir des grâces divines.[1021]

b. Le blâme et l'amour

La notion du blâme est très liée au sujet de l'amour. Blâmer les amoureux est presque une tradition dans la littérature arabe. Nous entendons souvent les poètes amoureux se plaindre des envieux qui ne cessent de les blâmer. Certains les blâment par jalousie, et ceux-là cherchent à détourner l'amoureux de la femme aimée, aspirant à tenter leur chance auprès d'elle. D'autres les blâment d'avoir dévoilé leur amour et d'avoir mi la femme aimée dans cette situation disgracieuse d'être blâm ou d'être un sujet de désir commun.

En fait, l'amoureux qui dévoile son amour est systéma quement blâmé. De même le gnostique, fait remarquer notre Sheikh, ne manque pas d'être captivé ou passionné, et donc tôt ou tard se trouve blâmé,[1022] à moins qu'il ne cache bien son secret d'amour. Un *ḥadīth* du Prophète dit à ce propos : « Celui qui aime, qui cache *(katama)* son amour et meurt est considéré comme martyr.[1023] » Le Sheikh chante cette retenue en poésie. Il dit qu'il ravale ses larmes faute de pouvoir réagir, cache et protège l'amour de ceux qui le blâment[1024]. Si le *malāmī*, explique-t-il, voile son amour, ce n'est pas pour s'épargner les inconvenances d'être blâmé ; au contraire, il prend goût à ces blâmes

[1021] *Fut.*, III, pp. 253, 256 et 336.
[1022] *Turjumān*, p. 29.
[1023] Voir note 412, Suyūṭī, *Al-Ḍurar al-muntathira*, n° 395, p. 185.
[1024] *Turjumān*, p. 60.

qui parlent de son amour.[1025] « Le blâme est le jardin des amoureux. Il n'y a pas plus délicieux que la *malāma* dans l'amour », écrit Hujwīrī.[1026] Si l'amoureux, donc, cache son amour, c'est plutôt pour protéger et pour préserver son aimée.

Nous remarquons que le Sheikh chante son poème sur le voilement de l'amour dans son *Turjumān al-ashwāq (L'Interprète des désirs)*, qui est le livre du dévoilement d'amour par excellence, comme le suggère son titre, et pour lequel lui-même a été sujet à de violents blâmes, ce qui le poussa à répondre aux injustes qui l'avaient blâmé en entreprenant la rédaction de son commentaire mystique dans lequel il montre qu'en réalité, l'amour qu'il chante, c'est l'amour de l'Essence divine *(al-dhāt al-'ilāhiyya)*.

Quelle est la position du Sheikh à ce sujet puisqu'il ne manque pas, quelques pages plus loin dans le même texte, de faire la louange de Qays, en disant que dévoiler ou laisser échapper les états de *wajd* (amour ardent, allégresse), comme Qays l'a fait, est plus parfait que de les retenir. Car celui qui les retient a autorité *(sulṭān)* sur son amour, tandis que le premier, l'amour est son *sultan ;* et ce dernier état est plus parfait, affirme-t-il tout en avertissant : « Méfie-toi de celui qui se distingue du fou de la tribu de ʿĀmir [Qays qui n'a pu cacher son amour], prétendant par contre être lui-même le martyre de l'amour parce qu'il a pu cacher son amour. » Faut-il donc dévoiler son amour ?

L'amour est comme la mort, explique notre Sheikh, le souhaiter ou pas relève de l'ordre des *'aḍḍād* (fausses contradic-

[1025] Le vers qui revient souvent à ce propos dans les textes soufis, y compris dans celui de notre Sheikh, est celui d'un poète arabe qui chante : *'ajidu l-malāma fī hawāka ladhīdat / ḥubban li-dhikrāka fa-lyalumnī al-luwwam.* C'est plutôt pour défendre et pour protèger l'aimée. Voir Marzūqī, *Sharḥ al-ḥamāsa*, III, p. 1373, et Qushayrī, *Tafsīr*, I, p. 55.

[1026] Hujwīrī, *Kashf*, p. 264.

tions).[1027] Nous entendons par là que si le souhait de la mort relève du désir de rejoindre l'aimée, il est positif, mais s'il est un refus de la vie (don de Dieu), il est négatif. De même pour l'amour : si cacher l'amour a pour fin de protéger l'aimée, il est louable, mais si c'est pour échapper aux blâmes, il est blâmable.

Cependant, l'histoire est encore plus subtile chez le Sheikh. Nous la retraçons à travers ses poèmes. Rappelons-nous d'abord que l'homme, comme nous l'avons déjà signalé, est entre deux féminins, l'un absolu, l'autre réel. L'amour, par conséquent, a deux dimensions : absolu et réel. Ainsi, lorsqu'il s'agit d'exprimer l'amour divin dans sa dimension absolue, l'homme n'est pas blâmable, car l'amour de l'Essence divine, dans sa dimension absolue, ne suscite pas de jalousie. Le Sheikh explique que l'Essence est comme le soleil (en arabe au féminin) seul(e) et entièr(e) avec chacun. Il (elle) est *al-ḥasnā'* de tous.[1028]

De là, on pourrait dire que le discours sur l'amour dans ses dimensions réelles et véritables risque d'être mal compris. Il est donc souhaitable de se taire. Et le Sheikh même préfère garder le silence de peur de susciter des mauvaises pensées chez certains faibles d'esprit, sur la station spirituelle de l'amour divin des femmes.[1029]

[1027] *Turjumān*, pp. 80-81.
[1028] *Turjumān*, p. 135 et pp. 286-269.
[1029] *Fut.*, III, p. 256.

c. Les femmes du blâme

Deux figures coraniques : Marie et 'Ā'isha

La discrétion qui marque cette voie nous amène à penser à toutes ces femmes[1030] qui ont goûté aux multiples états de *walāya* dans le silence absolu et derrière le voile, sauf ordre divin contraire ; d'où le cas de Rābi'a, et quelques autres par rapport au nombre important d'hommes *awliyā'* que l'on trouve dans les livres des *ṭabaqāt al-'awliyā'* (hagiographie).

Pour notre Sheikh, les femmes ont accès à toutes les stations de *walāya*, y compris celle des *viri (rijāl)* : « Toutes les stations, tous les degrés, tous les attributs peuvent appartenir à qui Dieu veut d'entre les Hommes : ils [les hommes et les femmes] sont associés dans tous les degrés, y compris celui du pôle », écrit notre Sheikh dans le chapitre 324 « Sur la connaissance de la demeure spirituelle qui rassemble les hommes et les femmes ».[1031]

Le Sheikh s'appuie sur le verset coranique 35 de la sourate *Al-'Aḥzāb (Les Coalisés)* où il est question des musulmans et des musulmanes, des croyants et des croyantes, des obéissants et des obéissantes, et ainsi de suite.

Si la présence des femmes [le sexe *laṭīf* (subtil, doux)] est subtile et voilée, cela ne signifie point qu'elles soient inhibées. Le Sheikh attire notre attention sur la puissance du Nom divin Al-Laṭīf, qui agit dans le *khafā'*[1032]. Il insiste sur la puissance féminine : « Il n'y a aucune créature dans ce monde créé qui soit plus forte que la femme. » Tout en attirant notre attention sur ce

---

[1030] Le terme *ḥurma*, comme celui de *walaiyya* (féminin de *walī*) signifient « femme » dans le langage parlé.

[1031] M. Chodkiewicz, La Sainteté féminine en islām, p. 13.

[1032] *Fut.*, II, pp. 467-468 et *Fut.*, IV, p. 238.

secret, notre Sheikh fait remarquer la force de ʿĀ'isha et de Ḥafṣa lorsque celles-ci se sont liguées contre le Prophète. « Dieu, pour contre-balancer leur force, est venu avec Gabriel, tous les anges et tous les croyants pour secourir le Prophète. » Et même les anges créés des souffles des femmes sont les plus forts, affirme-t-il.[1033]

On pourrait considérer, à partir du texte coranique, deux principales figures parmi les gens du blâme et dont l'expérience représente le plus haut niveau des *malāmiyya* : Marie et ʿĀ'isha, toutes les deux sujettes aux plus durs des blâmes, celui qui touche à leur chasteté et à leur honneur, cela qui était pour une femme libre *(ḥurra)* intouchable, et que l'on défendait jusqu'à la mort. Confrontée aux douleurs de l'enfantement et craignant les pénibles blâmes qui l'attendaient : « ***Ton père n'était pas un homme de mal et ta mère n'était pas une prostituée*** »[1034], elle s'est blâmée elle même : « ***Malheur à moi! Que je fusse morte avant cet instant. Et que je fusse totalement oubliée [ou n'avoir jamais existé].***[1035] » « Elle a blâmé sa *nafs* », commente Ibn ʿAṭā'.[1036] Marie s'est tournée vers Jésus dans le berceau, et le témoignage de ce dernier l'a innocentée.

Quant à ʿĀ'isha, l'épouse pour laquelle l'amour impérissable du Prophète[1037] n'empêcha guère les calomnies *(ḥadīth al-'fk)*[1038] et les blâmes, on l'accusa dans sa chasteté et dans sa fidélité au Prophète. Elle s'est tournée vers Allāh pour qu'Il l'innocente contre ces injustes calomniateurs. Dieu révéla au Prophète, dans la sourate de *La Lumière*, la nouvelle de son innocence : les femmes bonnes [*ṭayyibāt* (notion de bonté)] aux

---

[1033] *Fut.*, II, p. 466.
[1034] Cor., 19 :28.
[1035] Cor., 19 :23.
[1036] Voir Ibn ʿAṭā' Allāh dans Nwiya, *Nuṣūṣ ṣūfiyya ġayr manshūra*, pp. 86-93.
[1037] *Fut.*, IV, p. 454.
[1038] Cor., 24 :12.

hommes bonnes, et les hommes bons aux femmes bonnes. Ceux-là sont innocents de ce que les autres disent. Ils ont un pardon et une récompense généreuse.[1039] Notre Sheikh l'atteste : « C'est en parlant du *ṭīb* (parfum) qu'Allāh innocenta l'épouse du Prophète.[1040] »

L'importance de Marie n'est pas due au fait qu'elle a porté Jésus, le Verbe de Dieu, car tout être, toute chose est après tout Verbe de Dieu, fait remarquer notre Sheikh ; « mais Jésus est le Verbe qu'Allāh a donné à Marie, tandis que toi, c'est ton père qui t'a engendré (donné)[1041] ». Dans le Coran, c'est Jésus qui est relié à sa mère ('Isā Ibn Maryam), son honneur vient de l'honneur de sa mère, c'est lui qui reflète cet honneur et en témoigne.[1042] La station élevée de Marie est celle de la soumission absolue *('ubūda)* : Dieu demanda à Marie d'obéir, de s'incliner et de se prosterner avec ceux qui s'inclinent.[1043]

Dans l'exemple de l'épouse bien aimée du Prophète, mère des croyants, 'Ā'isha, c'est elle qui rapporte la plupart des paroles prophétiques (du *ḥadīth*). A propos de la station de proximité entre la prophétie et la station de *ṣiddīqiyya*, celle des *malāmiyya*, notre Sheikh nous fait une *'ishāra*. Il dit qu'il n'y a point d'homme entre le Prophète et Abū Bakr. On pourrait bien croire qu'il s'agit d'une réalistation de l'être au niveau de sa *Ḥaqīqa* (Vérité) ; « une référence à une femme : 'Ā'isha » ?

[1039] Cor., 24 :26.
[1040] Fut., XX.
[1041] *'Ābādila*, p. 57.
[1042] Le proverbe arabe dit : « Le *'aṣā* vient de la *'uṣayya*. » L'une des interprétations explique que *al-'aṣā* est le nom d'un cheval, la *'uṣayya* est celui de sa mère, c'est-à-dire que le cheval reflète la noblesse et l'honneur de sa mère *(Maydānī*, pp. 22-25). Quant au poète arabe, il conseille : « Si tu veux connaître une femme libre, noble, adresse-toi à son fils et à son père. Ils racontent son honneur. »
[1043] Cor., 3 :43.

En conclusion, on pourrait dire que la *malāmiyya* est l'archétype même de la sainteté féminine dans l'islām, à la fois voilée et apparente ; on ne peut la comprendre que sous son voile ou dans l'intimité des noces dont la dot, symbole du consentement de la mariée, a été payée...[1044]

d. Une dernière halte avec la notion de blâme

Nous avons pu remarquer que la notion de blâme ne représente pas, à vrai dire, la note clé de l'histoire des *malāmiyya* dans la doctrine akbarienne. Le Sheikh même nous avertit, à propos du chapitre 309 sur les hommes du blâme, que la clé n'est pas nécessairement toujours révélée par le terme, « car Dieu a des *'arā'is*[1045] *(jeunes mariées)* sur des estrades ou des Trônes *(karāsī)*, elles mangent sans savoir d'où cette nourriture provient »[1046].

Cela dit, avouons-le, un arrière-goût de la notion du blâme nous reste dans la bouche, tout comme nous l'avons eu avec la notion de jeunesse qui reste omniprésente dans la notion de *futuwwa*.

Nous avons l'impression que subir, après tout, les injustes blâmes d'autrui constitue un degré dans la hiérarchie de sainteté. « Le blâme est la clé de la prison de l'existence, par elle l'existence *(wujūd)* se dissout tout comme fond la neige, l'arrivée *(wuṣūl)* dépend de la quantité fondue », écrit l'auteur

---

[1044] L'étude de la sainteté féminine dans l'islām n'est pas particulièrement une tâche facile, le peu de matériel hagiographique et historique rapporté par des hommes (la plupart du temps) la rend peu accessible. Ce qui nous mène à croire que ce n'est que dans le cadre d'une étude et d'une approche doctrinale que l'on pourrait découvrir les secrets de ces femmes [gens du blâme *('ahl al-malāma)*], voire l'initiation féminine dans l'islām d'une manière générale.

[1045] *Cf. 'arā'is al-baḥar* : les sirènes de la mer.

[1046] *Fut.*, IV, p. 393.

des *Ta'wīlāt al-najmiyya*, dans l'exégèse de la sourate de *La Lumière*, rapporté par 'Ismā'īl Ḥaqqī. L'auteur fait référence aux blâmes injustes qu'a subis 'Ā'isha et dit : « C'est une grâce qu'Allāh mit à son intention afin de la faire sortir de la prison de l'existence, et cela est preuve de sa sainteté ; lorsqu'Allāh prend en charge *(yatawallā)* quelqu'un, Il le fait sortir des ténèbres de son existence créée vers la lumière éternelle [du temps antique, ancien].[1047] »

D'après notre Sheikh, l'homme dans cette station voit que tous les actes venant de Dieu sont bons. Ces injustes blâmes deviennent une affaire privée entre le *malāmī* et son Aimé.

[1047] Ḥaqqī, *Rūḥ*, II, p. 754.

Conclusion

Le collier de la *futuwwa*

A travers ces différents chapitres, nous avons pu examiner les nombreuses perles de la *futuwwa*, du soufisme (*futuwwa* envers soi) et du blâme [*(malāma), futuwwa* envers Dieu]. Pour conclure, nous achèverons notre collier[1048] en mettant l'accent sur trois points principaux.

1. Une transmission féminine d'une voie virile

Un voyage vers la Vierge khalifa, la tendre houri, la Kaʿbat al-ḥasnāʾ, cœur de l'univers

Tout le chemin initiatique vers la *ḥaqīqa muḥammadiyya*, la Kaʿba, cœur de l'univers, se déroule à l'intérieur même de l'homme. Le Sheikh déclare : « J'ai réalisé que la Maison habitée, visitée *(al-bayt al-maʿmūr)* [une expression qui désigne la Kaʿba] est mon cœur, et que mon voyage n'était qu'en moi, et signe de moi *(dalāla ʿalayy)*.[1049] » · A propos de ce cœur, origine de la *fiṭra* (nature primordiale de l'esprit) et du *dhikrā* (rappel)[1050], il dit : « Dieu a choisi [ou élu *(ʾiṣṭafā)*] pour lui, de toi, ton cœur. Il l'a illuminé par la lumière de la foi. Ainsi est-il devenu digne de Sa majesté.[1051] »

[1048] Le collier implique le sens du pacte *(ʿiqd)*, l'histoire de *futuwwa* n'est après tout que l'histoire d'un pacte.
[1049] *Fut.*, III, p. 350.
[1050] Conformément au verset « Il y a bien là un rappel pour quiconque a un cœur » auquel le Sheikh ne manque pas de faire référence.
[1051] *Fut.*, III, p .257.

Dans le choix du mot *iṣṭafā* que le Sheikh emploie, on pourrait croire qu'il nous renvoie au verset 42 de la sourate *La Famille de ʿImrān*, à propos de Marie : « O Marie, certes Allāh t'a élue *(iṣṭafāki)* et t'a purifiée, et Il t'a élue au-dessus des femmes des mondes. »

Toutes les difficultés qu'un *murīd* (celui qui désire Dieu) affronte sont considérées comme la dot *(mahr)* à payer afin de réaliser, dans la présence du *ʾiḥsān*[1052], l'union *(wiṣāl)* avec l'Essence divine, la Kaʿba[1053], car l'union avec Elle a des conditions mentionnées dans « le Livre écrit *(al-kitāb al-maṣṭūr)* sur le Parchemin déployé » *(al-riqq al-manshūr)*[1054], a ses règles tout comme la *hasnāʿ* a une dot. Notre Sheikh, dans la doxologie et dans le chapitre premier des *Futūḥāt*, lui rend de grands éloges. Il l'appelle « la vierge *khalifa* » *(al-ʿaḏrāʾ al-khalifa)*[1055], « la beauté de la Kaʿba » *(Al-Kaʿbat al-ḥasnāʾ)*[1056], la tendre houri *(al-ġaḍḍa al-ḥawrāʾ)*[1057]. Elle est le repos des itinérants et l'entrée des gnostiques.[1058] C'est surtout dans le chapitre 72 des *Futūḥāt*, sur le pèlerinage, que le Sheikh nous parle des dévoilements des secrets de la Kaʿba, qu'il a vécus dans une nuit claire, froide, sous une bruine. Il était seul avec Elle, il l'a vue à l'image d'une très belle femme, d'une beauté singulière qu'il n'avait jamais vue auparavant, et que personne ne peut imaginer : au début, elle était en colère après lui, elle ne voulait pas qu'il effectue le *ṭawāf* autour d'Elle, car Elle considérait qu'il n'était pas digne de la servir. Elle lui reprocha de ne pas avoir compris sa station. Notre Sheikh réalisa sa faute et, pour se réconcilier avec Elle, la loua en une poésie qu'il improvisa, jusqu'à ce qu'il perçoive ses

---

[1052] Traduit par « charité », « bienfaisance », « philanthropie ». Dérive du verbe *ḥasana* qui implique beauté et bonté.
[1053] *Fut.*, I, p. 50.
[1054] *ʾIsrāʾ*, p. 100.
[1055] *Fut.*, I, p. 5.
[1056] *Fut.*, I, p. 6.
[1057] *Fut.*, I, p. 7.
[1058] *Fut.*, I, p. 51.

signes d'agrément et de contentement . Elle l'autorisa alors à effectuer le *ṭawāf*.[1059]

L'histoire de la *futuwwa*, en résumé, est l'histoire de l'homme qui, à l'aide de son valet (le *fatā*, esprit), va au combat pour affranchir son âme de l'esclavage de l'ego. Il mène son combat tantôt sur le territoire du *ẓāhir*, tantôt sur celui du *bāṭin*. Il va tantôt vers son Occident, tantôt vers son Orient. Il est tantôt chevalier, tantôt chamelier, jusqu'à ce qu'il arrive auprès de la Ka'ba, *al-bayt al-'atīq* [1060] (la Maison noble), le *ḥaram* (sanctuaire d'Allāh), *nafs qudsiyya*, apaisée *(muṭma'inna)*. Il abandonne alors toute monture, il va à pied. Il se met à son service, en toute dévotion et adoration jusqu'à ce qu'Elle lui fasse un signe. Son valet réapparaît alors, et le guide à l'intérieur même de la Ka'ba, où il sera initié et goûtera à l'unicité de son être. Il se rendra compte alors que le Gardien, le coffre fort et le Trésor ne sont qu'une seule et même chose. Il devient lui même *fatā*. Il atteint le secret et accède à la station des fidèles (*'umanā'*) d'amour *('amīn sirr Laila)*, qui ne dévoilent le secret que selon un décret divin. Ainsi Ḥallāj était-il tombé dans l'ivresse et Qays dans la folie *(majnūn)*. Et l'on pourrait bien se demander : n'est-ce pas *'amr Allāh* aussi ?

La fonction de Jésus, le *fatā rūḥānī*, dans cette perspective, peut s'envisager à la fois comme Gardien, détenteur du secret de la *ḥaqīqa* muḥammadienne et comme valet, serviteur du voyageur, qui le guidera vers cette *ḥaqīqa muḥammadiyya*, sa propre vérité.

D'après la célèbre vision du Sheikh, principal sujet de la doxologie des *Futūḥāt*, Jésus apparaît en face du Prophète dans l'assemblée des prophètes et des califes, présidée par le Pro-

[1059] *Fut.*, I, p. 701.

[1060] Une notion qui contient les sens de : être libérée, n'avoir jamais connu la servitude, noblesse, ancienneté, être bonifiée.

phète lui-même, en présence de la *'umma* et des anges. Agenouillé entre ses mains, Jésus lui raconte l'histoire du secret de la *unthā* [1061], « *ḥadīth al-'unthā* ». Cette *'unthā* est la *nafs* apaisée, commente Qāshānī[1062]. Le Sheikh fait référence aux paroles de la mère de Marie, qui avait voué l'enfant qu'elle portait en son sein au service de Dieu ; et voilà qu'elle met au monde une fille : « ***Mon Seigneur, j'ai mis au monde une fille ('unthā).***[1063] » Jésus (***parole de vérité***)[1064] est le seul qui dispose du secret de la virginité de cette *'unthā*, sa mère. C'est lui qui témoigne de son innocence devant les accusations portées contre elle : « ***O Marie, tu as fait une chose monstrueuse.***[1065] » Enfant au berceau, Jésus répondit : « ***Je suis vraiment le serviteur d'Allāh, Il m'a donné le Livre et m'a désigné Prophète.*** »

Pour ce qui est du deuxième aspect, le voyageur, guidé par son valet vers sa *ḥaqīqa*, se réalisera et accèdera à la station du *ḥamd*, la station du *wiṣāl* (rapprochement, union). Il découvrira que le chemin, le *fatā*-valet, et le *fatā* (maître), ou le *fatā*-disciple, la Voie, et le *faṭā-sheikh* sont une seule et même chose. A propos de l'histoire de Moïse avec son *fatā* et Khiḍr, notre Sheikh écrit : « Si Moïse blâma Khiḍr, désapprouvant ses actes, il ne blâma en réalité que sa propre *nafs* car, conclut le Sheikh : Il [Dieu] ne lui a montré que sa propre image, et c'est de son propre état qu'il a témoigné.[1066] »

Il est intéressant de remarquer, notamment, la relation inversée de la fonction de Jésus et de Marie dans la doctrine mariale de saint Grignion de Montfort. Cette dernière apparaît comme la Trésorière qui guide celui qui désire salut et sainteté

[1061] Littéralement, femelle. L'expression « femme *'unthā* », signifie « femme 'féminine' ».
[1062] Qāshānī, *Tafsīr*, I, p. 183.
[1063] Cor., 3 :36 (trad. Masson).
[1064] Cor., 19 :34.
[1065] Cor., 19 :27-34.
[1066] *Fut.*, II, p. 261.

vers Jésus.[1067] Tandis que dans l'enseignement du Sheikh, c'est le *fatā* (Jésus) le Gardien, qui guidera le *murīd* vers la Ka'ba.

On pourrait dire que la fille, mère de son fils est devenue la fille, mère de son père. A propos de sa fille Fāṭima, le Prophète disait : « Fāṭima est la mère de son père *('umma abīhā)*. »

C'est dans le contexte de la *ḥaqīqa muḥammadiyya* (réalité muḥammadienne) du Prophète, celui qui a rassemblé les *kalim* (verbes, prophètes), et dans le contexte de la science de cosmologie akbarienne qu'il faudrait envisager la multiplicité des vérités prophétiques.

La *ḥaqīqa muḥammadiyya* contient toutes les réalités prophétiques : « Muḥammad contient la vérité de Jésus[1068], écrit notre Sheikh, et Moïse est toujours vivant en Jésus [qui est toujours vivant], car l'esprit de ce dernier est l'une des paroles *(kalima)* de Moïse qui, à son heure, avait déjà préparé l'arrivée de Jésus.[1069] »

Chaque prophète est la porte de son époque. L'entrée de l'humanité dans l'ère muḥammadienne a pour signification l'entrée dans le temps du scellement de la prophétie légiférante. Cela signifie certe l'achèvement de la forme prophétique, angélique et directe de la Révélation. Mais celle-ci, d'après notre Sheikh, continuera par la voie de la *futuwwa* et de son *fatā*. Ou plus précisément, le *fatā-khalifa*, *khalifa* de l'esprit *muḥammadī*. Depuis la mort du Prophète, Jésus est « la demeure de l'esprit de Muḥammad »[1070], confirme le Sheikh. Il est le *khalifa* de la fin des temps, qui dévoilera le Trésor de la fin des temps ; la Ka'ba contient encore des Trésors qui n'ont pas été dévoilés. Notre Sheikh nous dit, à ce propos, que lorsqu'il séjourna à Tunis en

[1067] Saint Louis-Marie Grignion de Montfort, *Le Secret de Marie*, p. 18.
[1068] *Fut.*, I, p. 223.
[1069] *Fut.*, IV, p. 334.
[1070] *Fut.*, I, p. 151.

598, il lui fut présenté une barre en or de ce Trésor. Il le fit retourner, craignant une *fitna* (zizanie) aveuglante. « Le dévoilement de ce Trésor appartient au *khalifa* de la fin des temps »[1071], affirme-t-il.

Ainsi, si Jésus, l'esprit, *fatā*, est le gardien de la *futuwwa* qui veille sur ses secrets (éternelle jeunesse, sagesse et vigueur), on pourrait désormais comprendre l'énigme de sa vie et de sa puissance ; elle n'est pas seulement vivante, elle est surtout vivifiante.

2. De la *futuwwa* lunaire *(qamariyya)*, de l'ordre du *tamām* (plénitude), de Jésus à la *futuwwa* solaire, de l'ordre du *kamāl* (complétude) de Muḥammad. De l'œuvre des *Futūḥāt* mecquoises à celle des *Chatons des sagesses*

A travers la spirale de 560 portes des *Futūḥāt* mecquoises et le sceau aux 27 chatons, on pourrait bien relever, autour d'une seule source divine – la Ka'ba mecquoise –, deux types complémentaires d'initiation dans la doctrine akbarienne : *futuwwa* et *malāmiyya*. Le premier est lié à Jésus *(fatā,* valet d'*al-futuwwa)*. Le second au Prophète, modèle par excellence des *malāmiyya*.

Comme nous l'avons démontré, le personnage de Jésus était à l'origine de l'œuvre des *Conquêtes et illuminations mecquoises (Futūḥāt makkiyya)* et de ses 560 chapitres. Quoique ce chiffre corresponde à l'année de naissance du Sheikh, nous pensons qu'il figure parmi d'autres qui représentent le nombre d'années entre Jésus et le Prophète.[1072]

[1071] *Fut.*, IV, p. 667.
[1072] Ibn Kathīr, *Qiṣaṣ*, p. 450.

On pourrait dire que ce premier type représente la notion du *tamām* (plénitude, degré ultime) qui correspond à la *pleine* lune. D'après la Tradition, la nuit du *tamām*[1073] correspond à la nuit de la naissance de Jésus[1074]. Et en parlant de celui-ci (le *fatā rūḥānī*), le Sheikh parle d'une « lune [*(qamar)* au masculin en arabe] qui l'a contrecarré durant son *ṭawāf* »[1075]. La notion de *futuwwa*, d'après notre Sheikh, est lunaire, « et la lune emporta la *futuwwa* »[1076], écrit-il. « La lune a accepté de traverser la nuit afin de succéder au soleil. Elle (il) est la représentant(e) du soleil dans la nuit.[1077] » A elle (lui) correspond la *khilāfa* (le fait d'être *khalifa*). Elle (il) représente la station de vigueur *(quwwa)* entre deux périodes de faiblesse[1078] (jeunesse et vieillesse), tout comme la pleine lune entre deux croissants. Cela explique le chiffre 15[1079] qu'occupe le chaton de Jésus dans les *Fuṣūṣ*.

La notion du *tamām* (degré ultime) correspond en fait à l'âge de *bulūġ al-'ashudd*[1080], expression coranique qui désigne l'âge où l'homme peut accéder à son héritage, au Trésor (Cor., 6 :152, 18 :82), et que les exégètes font correspondre, la plupart du temps, à celui de 30 à 33 ans. De toute évidence, cela correspond à l'âge de *ba'th* (envoi) et de l'élévation de Jésus.

[1073] La nuit du *tamām* correspond à la nuit du 14 (c'est-à-dire le soir du 13), et la période de pleine lune, d'après la Tradition, correspond aux trois jours du milieu du mois *(al-'ayyām al-bīḍ)*.

[1074] Voir par exemple le *Lisān* : *shadada*.

[1075] *Turjumān*, p. 177.

[1076] *Fut.*, IV, p. 330.

[1077] *Fut.*, IV, p. 330.

[1078] Selon Cor., 30 :54 : « ***Allāh, c'est Lui qui vous a créés faibles, puis après la faiblesse, Il vous donne la force, et puis après la force, Il vous réduit à la faiblesse et à la vieillesse.*** »

[1079] Ce chiffre présente l'ultimatum de la période de pleine lune 13-15, et correspond, d'après l'œuvre des *Fuṣūṣ*, au nombre de chatons entre Adam et Jésus. Entre Jésus et Muḥammad, il y 14 chatons.

[1080] *Bulūġ* (atteindre), *ashudd* signifie le paroxysme de *shidda*, qui signifie la vigueur *(quwwa)* : voir le *Lisān*.

Quant au deuxième type, il est lié au Prophète qui est, à son tour, à l'origine de l'œuvre des *Fuṣūṣ*, comme notre Sheikh le déclare lui-même au début des *Fuṣūṣ* : « En vérité, j'ai vu l'Envoyé d'Allāh au cours d'un rêve de bon augure *(mubashshira)*. Il tenait dans sa main un livre : 'Ceci est le livre des *Chatons des sagesses* ; prends-le et exprime-le pour les hommes, qu'ils puissent en tirer profit'.[1081] » Il s'agit de 27 chatons représentant des sagesses prophétiques.

Si nous considérons la nature de l'œuvre, on pourrait dire qu'il s'agit de 27 chatons + 1, de dernier représentant le chaton du Sheikh, Sceau de la sainteté muḥammadienne qui n'est pas de même nature que les 27 prophètes. Mais en considérant l'ensemble, on pourrait compter 28 chatons.

Ce chiffre, d'après le Sheikh, correspond à la Mère du Livre[1082], qui représente pour lui la sourate *Al-Fātiḥa*[1083], le Trésor de Muḥammad qui ne se trouve dans aucun autre Livre. Elle contient potentiellement l'ensemble du Coran. D'ailleurs, c'est grâce à la *Fātiḥa* que le Livre a été appelé Coran.[1084]

Nous trouvons que ce chiffre correspond aussi, et d'après l'œuvre des *Futūḥāt*, à la Ka'ba : « Vingt-sept coudées de hauteur, et une coudée pour la clé de voûte », écrit le Sheikh. Et il explique que « chaque coudée représente une mesure d'un sujet divin, que seul les gens du dévoilement connaissent. Ces mesures correspondent aux demeures du cœur traversées par les planètes *(la-kawakib al-sayyāra)* de la foi, afin de faire paraître des événements dans son équivalent de la *nafs*, et ainsi de suite jusqu'à ce que ces événements apparaissent dans le monde élémentaire, lettre pour lettre et sens pour sens[1085] ; c'est, pour

---

[1081] *Fuṣūṣ*, p. 80, trad. par M. Gilis, pp. 35-36.
[1082] *Fuṣūṣ*, p. 58.
[1083] *Fut.*, I, p. 111.
[1084] *Fut.*, III, p. 500.
[1085] *Fut.*, I, p. 666.

ainsi dire, à partir des bases *(qawā'id)* de la Ka'ba qu'apparurent les constellations du zodiaque : le Bélier, la Balance, etc. »[1086].[1087]

'Abd al-Bāqī Miftāh, dans son ouvrage *Mafātīh Fuṣūṣ al-ḥikam*, met en évidence, à partir d'une démarche numérique, la structure cosmique de l'œuvre des *Fuṣūṣ*. Il nous fait remarquer que la valeur numérique du titre de l'œuvre des *Fuṣūṣ al-ḥikam* est 365, ce qui correspond au calendrier solaire.[1088]

Dans les *Fuṣūṣ*, la sagesse de Muḥammad occupe le vingt-septième chaton. Ce chiffre correspond à la nuit bénie du destin *(laylat al-qadr)*, connue comme la vingt-septième nuit du mois de Ramadan. Elle représente la nuit du *kamāl* (complétude), car le Coran est descendu cette nuit-là dans sa forme coranique rassemblant tout ce qui est descendu auparavant dans sa forme de *furqān* (détaillée).

La notion du *kamāl* correspond à la notion d'*'istiwā'*[1089] qui suit celle du *bulūġ al-'ashudd* dans le Coran[1090]. Celui-ci est interprété comme l'âge mûr de 40 ans, l'âge du *ba'th* (envoi) du Prophète et de la Révélation du Coran.

Les notions de *bulūġ al-'ashudd*, de *tamām*, de types lunaires reliés à Jésus et à l'œuvre des *Futūḥāt*, avec l'ensemble des notions de *'istiwā'* et de *kamāl* liées à Muḥammad et à l'œuvre des *Fuṣūṣ* se succèdent pour former un parcours initiatique complet. La première série de ces notions *(tamām, bulūġ al-*

[1086] *Fut.*, IV, p. 32.

[1087] La science cosmologique est fondamentale dans l'enseignement akbarien. Titus Burckhardt, dans *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī*, nous présente une étude des bases de l'astrologie dans l'œuvre du Sheikh al-Akbar.

[1088] Miftāh, *Mafātīh*, p. 21.

[1089] Contient les sens de maturité, normalité, commodité et d'égalité. *'Istawā* sur le Trône, c'est-à-dire être fermement installé sur le Trône.

[1090] Cor., 28 :14.

'ashudd) représente ainsi le chemin même de l'extinction *(fanā')* menant vers l'autre série des notions *(kamāl, 'istiwā')* qui représente le retour *(baqā')*[1091] : « A la lune appartient l'extinction, et au soleil le retour.[1092] » L'un est le point le plus haut dans l'ascension *('a'lā fī l-wuṣūl)*, l'autre, le plus parfait dans le *sulūk ('akmal fī l-sulūk)*.[1093]

A propos du verset « ***Aujourd'hui, J'ai parachevé ('atmamtu) pour vous votre religion, et accompli (akmaltu) sur vous Mon bienfait. Et J'ai agréé l'islām comme religion*** »[1094], Ibn Manẓūr fait référence à l'interprétation de Zajjājī qui suggère : « J'ai accompli pour vous un surplus de ce dont vous avez besoin en matière de religion. » Cette explication plaît à Ibn Manẓūr, qui la trouve juste : « La religion de Dieu n'est jamais lacunaire, ou incomplète »[1095], dit-il.

La période entre le *tamām* et le *kamāl* – entre l'âge de l'envoi et de l'élévation de Jésus (30-33), et l'âge de l'envoi du Prophète (40) – correspond à un surplus *(ziyāda)*[1096], représenté par la notion de *biḍ'* (quelque), souvent estimé entre trois et dix ans. Ces années de *biḍ'* sont destinées à débarrasser l'homme de la *baqiyya* (des restes) qui l'empêche d'atteindre l'extinction totale. C'est une notion coranique. Joseph dû passer en prison un surplus de *biḍ' sinīn* (quelques années). Qāshānī (730/1330), imprégné de l'enseignement du Sheikh al-Akbar, fait remarquer que si Joseph a demandé à être rappelé à la mémoire du pharaon, c'est parce qu'il n'avait pas atteint l'état ultime d'extinction, mais était dans un état d'ivresse : « L'amour a enivré son âme avec le vin du *'ishq*, car s'il avait atteint l'extinction

---

[1091] Voir la traduction de *Kitāb al-fanā'* d'Ibn 'Arabī par Michel Vālsan, Ibn 'Arabī. *Le Livre de l'extinction dans la contemplation.*
[1092] *Fut.*, IV, p. 198.
[1093] *'Ābādila*, p. 71.
[1094] Cor., 5 :3.
[1095] *Lisān : kamala.*
[1096] *Fut.*, I, p. 460.

totale, il ne se serait pas rappelé de lui-même. Pour cette raison, il dû passer quelques années supplémentaires en prison. » Qāshānī prend pour témoin les paroles du Prophète : « Qu'Allāh fasse miséricorde à mon frère Joseph, s'il n'avait pas dit [aux prisonniers qui quittaient la prison] 'Rappelle-toi de moi devant ton Seigneur', il n'aurait pas passé quelques années supplémentaires en prison.[1097] »

Le rendez-vous *(mīqāt)* de Dieu avec Moïse met en relief cette notion : « ***Et Nous donnâmes à Moïse rendez-vous pendant trente nuits, et Nous les complétâmes par dix, de sorte que le temps fixé par son Seigneur se termina au bout de quarante nuits.***[1098] » Ainsi que le sommeil des dormants de la caverne : « ***Ils demeurèrent dans leur caverne trois cents ans et en ajoutèrent neuf [années].***[1099] »

Cette notion de *biḍ'* correspond aussi, d'après notre Sheikh, au chiffre huit qui correspond, quant à lui, à la conquête de La Mecque qui s'est déroulée au cours de la huitième année après l'Hégire.[1100]

Elle représente de toute évidence la période de *fatra* entre le *tamām* (Jésus) et le *kamāl* (Muḥammad), entre l'« extinction » et le « retour », autrement dit entre l'âge qui donne accès au Trésor, et l'âge de pouvoir le dépenser et d'en profiter.

La dépense du Trésor, explique le Sheikh, correspond au fait même de l'énoncer, car l'apparition du Trésor caché dans nos constitutions *(nash'a)* ne peut se faire que sur la terre des corps des humains, et sur leurs langues. L'invocation, et l'énonciation même des formules coraniques, comme la *ḥawqala (lā ḥawla wa lā quwwata illā bi-l-Lāh)* qui est un Trésor que Ga-

[1097] Qāshānī, *Tafsīr*, I, p. 604.
[1098] Cor., 7 :142.
[1099] Cor., 18 :25
[1100] *Fut.*, IV, p. 220.

briel a transmis à Adam à l'insu des anges, est le moyen de faire sortir le Trésor de nos constitutions, et correspond au fait d'en tirer profit.[1101]

Ce Trésor n'est pour ainsi dire que le Coran *(dhikr)*, l'*ʾīmām mubīn-fatā*, caractère du Prophète.[1102]

Le mot *Qurʾān* (Coran), en effet, dérive du verbe *qaraʾa*, qui inclut les sens de rassembler, réunir et contenir, ainsi que ceux d'énoncer, lire et comprendre, et également le sens de conception, *qurʾān* signifiant aussi l'affluence du sang, le fœtus dans la matrice, ou l'accouchement[1103].[1104]

3. La *futuwwa*, les prophètes et les quatre califes

L'essence de la *futuwwa* dans l'enseignement du Sheikh al-Akbar est essentiellement prophétique, comme nous avons pu le remarquer. Les rôles des quatre califes dans l'initiation à la *futuwwa*, dans la doctrine akbarienne, et surtout celui de ʿAlī *(lā fatā illā ʿAlī)* sont entièrement dissimulés.

[1101] *Fut.*, III,p. 520.

[1102] L'identification de Jésus et du Prophète au Coran n'est pas exclusive à l'enseignement akbarien, elle est fortement présente dans la Tradition. A propos de Jésus [parole de Dieu *(kalimat Allāh)* inculquée à Marie], on raconte qu'une femme lui dit un jour : « Bienheureux *(ṭūbā)* le ventre qui t'a porté et le sein qui t'a allaité. » Il lui rèpondit : « Bienheureux, plutôt, celui qui lit le *Coran*, et applique ses commandements. (Fayrūzabādī, *Baṣāʾir*, I, p. 64). Quant aux paroles de ʿĀʾisha lorsque on lui demanda comment était le Prophtète – « *kāna khuluquhu l-Qurʾān* (sa nature était le *Coran*) –, elles résument cette identification.

[1103] Voir le *Lisān* : *qaraʾa*.

[1104] Certains font dériver le mot *Qurʾān* du verbe *qārā* [d'où *qaruw*, qui signifie la coupe *(qadaḥ)* ou un grand récipient], et de *qirā* (la nourriture du visiteur) ; « le Coran est la table *(maʾduba)* de Dieu, qu'Il offre à ses visiteurs », écrit Fayrūzabādī, dans ses *Baṣāʾir*.

Nous avons vu le rôle d'Abū Bakr, surnommé Al-Ṣiddīq (véridique), à la mort du Prophète, quand il prit en main la *'umma* alors qu'elle était dans le désarroi.

Et nous avons vu celui de 'Umar, surnommé Abū Ḥafṣ (surnom du lion), dans l'initiation du Sheikh autour de la Ka'ba, lorsqu'il a attiré son attention sur le secret de la Pierre noire. Il donnait l'exemple du respect du secret. Le Sheikh s'adresse à lui : « Tu es vraiment Abū Ḥafṣ, le *fatā* du don abondant, de la prohibition et de l'abstinence.[1105] »

Le rôle de 'Alī, ainsi que celui de 'Uthmān, s'explicitent principalement selon les rangs qu'ils occupent dans l'assemblée dont notre Sheikh eut la vision. Il en est d'ailleurs question dans la doxologie des *Futūḥāt*.[1106]

La disposition de cette assemblée explique et résume les rôles des prophètes et des califes. Nous remarquons que Jésus (Sceau de la sainteté universelle) s'était agenouillé entre les mains du Prophète Muḥammad (Sceau de la prophétie légiférante) qui présidait l'assemblée, en présence des autres prophètes alignés, entouré par sa *'umma* et par les anges asservis bordant le Trône.

Nous remarquons ensuite que le Ṣiddīq (Abū Bakr) se trouvait à sa précieuse *(anfas)* droite, le Fārūq [(le juste) un autre surnom du calife 'Umar] à sa sainte *(aqdas)* gauche. 'Uthmān, surnommé Dhī al-Nūrayn (celui aux deux lumières) par son mariage à deux filles du prophète, se tenait derrière le Prophète. On pourrait d'ailleurs remarquer sa discrétion : il s'est enveloppé dans sa pèlerine de pudeur *(mushtamilun bi-ridā' ḥayā'ihi)*.

[1105] *Fut.*, I, p .48.
[1106] *Fut.*, I, pp. 2-3.

Quand à ʿAlī (l'époux de Fāṭima, la fille du Prophète « mère de son père »), il traduisait les paroles du Sceau *(khatm)*, Jésus, qui s'est agenouillé entre les mains du Prophète, racontant, comme nous l'avons déjà vu, l'histoire de la *ʾunthā (ḥadīth al-ʾunth)*. Ceci nous mène à penser que ʿAlī se tenait en face du Prophète.

Si Jésus est le Verbe, ʿAlī est le *lisān* (la langue, le traducteur). Le Sheikh fait de toute évidence référence aux paroles du Prophète : « Je suis la ville de la science (parole), et ʿAlī est sa porte. »

L'étroite relation entre Jésus, le *fatā*, et ʿAlī, *lā fatā*, dans l'initiation à la *futuwwa* nous semble désormais mise en évidence.

Cela dit, le Sheikh ne fait point de *tashayyuʿ* pour ʿAlī ; la station de ce dernier ne lui procure pas la priorité d'être le premier calife, car la succession des califes s'est déroulée selon une sagesse divine. Notre Sheikh parle de la validité de la *khilāfa* d'Abū-Bakr, et celle de la *niyāba* (représentation) de ʿAlī. Il explique : « ʿAlī est le *nāʾib* (représentant) du Prophète, tout comme le onzième des douze pôles, à qui appartient la sourate *Ṭāha*, est le *nāʾib* du Ḥaqq. »

La fonction de *niyāba* par rapport à celle de *khilāfa*, et précisément dans ce contexte, signifie, pour la première, être le porte-parole et, pour la deuxième *(khilāfa)*, elle implique la guidance. Le Sheikh fait remarquer que lorsque le Prophète a délégué Abū bakr pour mener le pèlerinage et pour réciter la sourate 9, *Le Désaveu* (ou *Le Repentir*) devant les Mecquois, le Prophète revient sur son premier choix : « Ne peut transmettre mes paroles que celui qui descend de moi (notion de *ʾāl al-bayt*). » Toutefois, il adjoint ʿAlī pour réciter la sourate en question. Abū Bakr guida donc le pèlerinage, et ʿAlī récita *Le Désaveu* au nom

du Prophète. C'est pour notre Sheikh la preuve de la crédibilité de la *khilāfa* d'Abū Bakr et de la station de ʿAlī.[1107]

C'est à dessein que nous achevons notre travail par la doxologie des *Futūḥāt* du Sheikh, car c'est là où se trouve *in fine* la perle précieuse de notre collier. Il fallait puiser loin, dans les profondeurs des *Futūḥāt*, avant de réaliser que cette perle avait déjà été prononcée soigneusement sur les rivages de l'océan akbarien. Si nous avons pu comprendre la répartition des rôles des prophètes et des califes dans cette démarche initiatique à la *futuwwa* et aux *Futūḥāt*, il nous reste à saisir maintenant celui de notre Sheikh *fatā* (Sceau de la sainteté muḥammadienne). Il se situe dans l'assemblée en question derrière Jésus. Le Prophète s'adressant à ce dernier (le *khatm*) et parlant de notre Sheikh dit : « Il est ton semblable *(ʿadīluka)*, ton fils et ton ami intime *(khalīluka)*. » Il lui demande ensuite de lui dresser la chaire *(minbar)* muḥammadienne des courtois *(ṭurafā')*, et il demande ensuite au Sheikh d'effectuer la prière sur lui (le Prophète), afin que la perle *(sulṭana*, féminin de *sulṭān)* contenue dans l'essence de l'être du Sheikh même, et appartenant au Prophète *(ḥaqīqa muḥammadiyya)* lui revienne. Cette perle n'appartient pas au monde de la souffrance. Ainsi le Sheikh al-Akbar accéda-t-il à la station muḥammadienne, aux secrets de la loi *(sharīʿa)*, et devint-il le gardien de son sanctuaire *(ḥuruma)*.[1108]

Si le Prophète est « la ville de science (*jawāmiʿ al kalim*) », Jésus est le Verbe (*kalima*) et ʿAlī, la porte *(bāb)* de la ville, notre Sheikh en est le portier *(bawwāb)*, celui à qui il convient de s'adresser, afin que soit acquise la voie de réalisation des *futūḥāt* et de la *futuwwa*. Il représente ainsi le vingt-huitième chaton non prophétique (le Sceau) contenant l'ensemble de toutes les sagesses prophétiques, l'essence même de la *futuwwa*.

[1107] *Fut.*, IV, p. 78.
[1108] *Fut.*, I, p. 3.

Bibliographie

A.

ADDAS Claude, *Ibn 'Arabī, ou La Quête du soufre rouge, Paris, 1989.*

'AFĪFĪ ABŪ AL-'ALĀ',
- *Al-Malāmatiyya wa al-ṣūfiyya wa 'ahl al-futuwwa*, Le Caire, 1945.
- *Nadhariyyāt al-'islāmiyyīn fī « al-kalima »*, Majallat kulliyyat al-'Ādāb, 1934, II, première partie.

AL-ANDALUSĪ IBN ṢĀ'ID, *Ṭabaqāt al-'umam*, Beyrouth, 1912.

Al-ANṢĀRĪ AL-HARAWI 'ABD ALLĀH, *Kitāb manāzil al-sā'irīn*, éd. critique avec introduction traduite en français par Serge de Laugier de Beaurecueil, Le Caire, 1962. Paru aux éditions Sindbad sous le titre : *Chemin de Dieu, trois traités spirituels*, Paris, 1985.

AL-'A'RĀBĪ ABŪ 'ABD ALLĀH MUḤAMMAD IBN ZIYĀD, *'Asmā' khayl al-'arab wa fursānihā*, éd. Muḥammad 'Abd al-Qādir 'Aḥmad, Le Caire 1984.

ASIN PALACIOS, Miguel, *El Islām Christianizado*, Madrid, 1931. Traduction française : *L'Islām christianisé*, Paris,1982.

Al-'ĀSKARĪ ABŪ HILĀL, *Kitāb al-'awā'il*, Damas, 1975.

AL-AṢMA'Ī 'ABD AL-MALIK IBN QARĪB, *Fuḥūlat al-shu'arā'*, Beyrouth, 1971.

B.

BALKHĪ SHAQĪQ, « *'Adab al-'ibādāt wa manāzil al-ṣidq* », dans *Nuṣūṣ ṣūfiyya ġayr manshūra*, Paul Nwiya, Beyrouth, 1973.

AL-BARŪSĪ 'ISMĀ'ĪL ḤAQQĪ, *Tafsīr rūḥ al-bayān*, Beyrouth, s. d.

AL-BYRŪNĪ ABŪ AL-RAYḤĀN MUḤAMMAD, *Al-Jamāhir fī ma'rifat al-jawāhir*, Haydarabad, 1936-1937.

BERQUE Jacques, *Les Dix Grandes Odes arabes de l'antéislam*, Paris, 1979, 1995.

BLACHERE REGIS, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fins du xv siécle*, Paris, 1952.

BUKHĀRĪ, *Ṣaḥīḥ*, Damas, 1967.

BURCKHARDT Titus, *Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Muhyī ad-Dīn Ibn 'Arabī*, Milano, 1983.

Al-BUSTĪ ABŪ ḤĀTIM MUḤAMMAD IBN ḤAYYĀN, *Rawḍat al-'uqalā' wa nuzhat al-fuḍalā'*, Beyrouth, 1975.

C.

CAHEN Claude, « *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du Moyen Age* », dans *Arabica*, V, 1958.

CHODKIEWICZ, Michel,
- *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabī*, Paris, 1986.
- *Océan sans rivage*, Paris, 1992.
- « *Les malāmiyya dans la doctrine d'Ibn 'Arabī* », dans *Melāmis-Bayrāmis ; Etudes sur trois mouvements mystiques musulmans*, éditeurs N. Clayer, A. Popovic et T. Zarcone, Istanbul, 1998.
- « *La sainteté féminine en islām* », colloque international (CNRS), 23-25 novembre 1995.
- *Ibn 'Arabī, interprète de Jésus*, document inédit.
- « The Esoteric Foundations of Political Legitimacy in Ibn 'Arabī », dans *Muḥyiddīn Ibn 'Arabī (a commemorative volume)*, S. Hirtenstein and M. Tiernan, UK, 1993.
- *Les Illuminations de La Mecque*, Paris, 1988.

COHEN Claude et TAESCHNER Franz, « *Futuwwa* », dans *Encyclopédie de l'islām*, 2e éd., II, pp. 983-991.

CORBIN, Henry,
- *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, 2e éd., Paris, 1977.
- *L'Homme et Son Ange*, Paris, 1983.
- « Introduction analytique ; prologue », dans Traités des compagnons-chevaliers ; *Rasā'il Javanmardan* ; Recueil de sept *Futuwwat-Nameh*, publié par Murteza Sarraf, Paris, 1973.
- *En islām iranien* : aspects spirituels et philosophiques ; tome IV : L'Ecole d'Isfahan, l'école shaykhie, le douzième imām, Paris, 1971, réédition en 1991.

D.

ḌABBĪ Al-MUFAḌḌAL IBN MUḤAMMAD, *Al-Mufaḍḍaliyyāt*, Le Caire, 1952.

DASSŪQ Ibrahīm, *Al-Futuwwa 'ind al-'arab*, Le Caire, 1959.

DELADRIERE Roger,
- Junayd : *enseignement spirituel*, Paris, 1983.
- « Les premiers melamatiyya » dans *Melāmis-Bayrāmis ; Etudes sur trois mouvements mystiques musulmans*, éditeurs N. Clayer, A. Popovic et T. Zarcone, Istanbul, 1998.

DUCATEZ Guy, « Al-Jāḥiẓ, extraits du livre *Des métropoles et des pays* », dans *Revue des études islamiques*, LXI-LXII, 1993-1996.

DĪWĀN

AL-'A'SHĀ, Beyrouth, 1981.

'AWS IBN ḤAJAR, Beyrouth, 1979.

BANĪ BAKR, Le Caire, 1989.

ḤĀTIM AL-ṬĀ'Ī, Beyrouth 1981, 1982.

IMRU' AL-QAYS, Le Caire, 1964.

AL-KHANSĀ' TAMĀḌUR BINT 'AMR AL-SALĪMĪYYA, Beyrouth, 1982.

LABĪD IBN ABĪ RABĪ', Beyrouth, 1988.

ṬARFA IBN AL-'ABD, Beyrouth, s. d.

'UMAYYA IBN ABÎ AṢ-ṢALT, Damas, 1974.

'URWA IBN AL-WARD, Beyrouth, 1953.

ZUHAYR ABN ABI SULMÂ, Beyrouth, 1953 ; Beyrouth, s. d.

F.

FARES BICHR, *L'Honneur chez les Arabes avant l'islâm*, Paris, 1932.

FAYRŪZABĀDĪ MUḤAMMAD IBN YA'QŪB, *Baṣā'ir dhawī at-tamyīz*, Le Caire, 1964-1968

G.

GĀḤIẒ 'AMR IBN BAḤR, *Al-Maḥāsin wa al-aḍḍād*, Le Caire, 1975.

ĠAZĀLÎ ABŪ ḤĀMID,
- *Jawāhir al-Qur'ān*, Beyrouth, 1973.
- *Ma'ārig al-quds fi madārig al-nafs*, Beyrouth, 1975.

GÎLÎ 'ABD AL-KARÎM,
- *Al-'Insân al-kâmil*, 1981, Le Caire.
- *Al-Kahf wa al-Raqîm*, an-nashriyyāt al-qadīma, dā'irat al-maṭbū'āt l-'uthmāniyya, 'Id abād aldkn (l'Inde), s. d.

GIMARET Daniel, *Les Noms divins en islâm*, Paris, 1988.

GRIGNION DE MONTFORT Louis-Marie (saint), *Le Secret de Marie*, Paris, 1991.

GRIL Denis,
- *Le Fondement divin de la* futuwwa *selon Ibn 'Arabî*.
- « *Adab* and Revelation or One of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn 'Arabî », dans *Muḥyiddîn Ibn 'Arabî (a commemorative volume)*, S. Hirtenstein and M. Tiernan, UK, 1993.

GUICHARD P., Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane, Paris - La Haye, 1977.

AL-GURGĀNÎ 'ALÎ IBN MUḤAMMAD, *Kitâb at-ta'rîfât*, Tunis, 1971.

H.

HAKÎM SU'ĀD, *Al-Mu'jam aṣ-ṣûfî*, Beyrouth, 1981.

ḤAMAWÎ 'AḤMAD IBN MUḤAMMAD, *Al-Nafaḥāt al-miskiyya fî ṣinā'at al-furūsiyya*, Baġdād, 1950.

HAMMER-PURGSTALL, « Sur la chevalerie des Arabes », dans *Journal asiatique*, 4e série, tome XIII, janvier 1849.

HARTMANN Angelica,
- *Al-Nâṣir li-Dîn Allâh*, Berlin, 1975.
- « Al-Nāṣir li-Dīn Allāh », dans *Encyclopédie de l'islâm*, 2e éd., VII, pp. 997-1004.

HUJWRÎ 'ALÎ IBN 'UTHMAN, *Kashf al-maḥjûb*, Le Caire, 1974 ; trad. par Djamshid Mortaza, *Somme spirituelle*, Paris, 1988.

ḤUSSEIN MUḤAMMAD AL-KHADR, *Naqḍ Kitāb fī al Shi'r al-Jāhilī*, éd ; 'Alī al-Riḍā al-Tunusī ; 2e éd. 1977.

I.

IBN 'ABD RABBIHI 'AḤMAD, *Al-'Iqd al-farīd*, Le Caire, Beyrouth, 1965.

IBN ABĪ AL-'IṢBA' AL-'ADWĀNĪ, *Badī' al-Qur'ān*, Le Caire, 1972.

IBN AL-ANBĀRĪ (ABŪ BAKR) MUḤAMMAD IBN QĀSIM,
- *Sharḥ al-qaṣā'id al-sab' al-ṭiwāl*, Le Caire, 1963.
- *Kitāb al-'aḍḍād*, Kuweit, 1960.

IBN AL-ANBARI (ABŪ AL-BARAKĀT) KAMĀL AL-DĪN MUḤAMMAD, *Masā'il al-khilāf bayn al-naḥawiyyīn al-baṣriyyīn wa al-kūfiyyīn*, Le Caire, 1980.

IBN 'ARABĪ,
- *Risālat rūḥ al-qudus*, Le Caire, 1281 H., *Risālat rūḥ al-qudus wa Al-Durra al-fākhira*, Damas, 1970 ; introduction et traduction par R.W. Austin, Paris, 1971.
- *Kitāb al-'abādila*, Le Caire, 1969.
- *Kitāb 'anqā' al-muġrib fī ma'rifat khatm al-'awliyā'*, Le Caire, 1954.
- *Fuṣūṣ al-ḥikam*, Beyrouth,1946 ; 2e éd. 1980 ; traduction partielle par Titus Burckhardt, *La Sagesse des prophètes*, Paris, 1951 ; traduction et commentaire Charles-André Gillis, *Le Livre des chatons des sagesses*, Beyrouth, 1997-1998.
- *Ḥilyat al-'abdāl* dans *Rasā'il* ; trad. par M. Vālsan, Paris, 1992.
- *Kitāb al-fanā'*, dans *Rasā'il*, Haydarābād, 1948 ; trad. par M. Vālsan, Ibn 'Arabī. *Le Livre de l'extinction dans la contemplation*, Paris, 1984.
- *Kitāb al-quṭb* dans *Rasā'il*, Haydarābād, 1948.
- *Turjumān al-'ashwāq wa ḍakhā'ir al-'a'lāq*, Beyrouth, 1961 ; trad. par M. Gloton, Paris, 1996.
- *Kitāb mashāhid al-'asrār al-qudsiyya wa maṭāli' al-anwār al-'ilāhiyya* ; traduction et introduction par Suad Hakim et Pablo Beneito, *Las Contemplaciones de los misterios*, Murcia, 1994.
- *Al-'Isrā 'ilā al-maqām al-'asrā ou Kitāb al-mi'rāj*, Beyrouth, 1988.
- *Al-Futūḥāt al-makkiyya*, Beyrouth ; éd. critique par O. Yahya, 15 volumes parus à ce jour, Le Caire, 1972-199-.
- *Al-Tanazzulāt al-layliyya wa risālat nasab al-khirqa*, Le Caire, 1987.
- *Muḥāḍarat al-'abrār wa musāmarat al-'akhyār*, Beyrouth, s. d.
- *Al-Tadbīrāt al-'ilāhiyya*, Leiden, E.J. Brill, 1919, Beyrouth, 1993.
- *Tanazzul al-amlāk min 'ālam al-arwāḥ ilā 'ālam al-aflāk wa laṭā'if al-'asrār*, Le Caire, 1961.

IBN 'AṬĀ' ALLĀH AL-'ISKANDARĀNĪ, *Laṭā'if al-minan*, Le Caire, 1974.

IBN 'AṬIYYA ABŪ MUḤAMMAD, *Al-Muḥarrir al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al 'azīz*, Al-Dawḥa, 1977-1991.

IBN BĪBĪ NĀSIR AL-DĪN ḤUSAYN, *Al-'Awamir al-'alā'iyya fī al-'umūr al-'alā'iyya*, Ankara, 1956.

IBN DURAYD MUḤAMMAD IBN AL-ḤASAN, *Jamharat al-luġa*, Beyrouth, 1987.

IBN FARIS ABŪ AL-ḤUSAYN AḤMAD, *Al-Ṣāḥibī*, Le Caire, 1951.

IBN ḤABĪB ABŪ JAFAR MUḤAMMAD, *Kitāb al-muabbar*, Heydarbad, 1942.

IBN HISHĀM 'ABD AL-MALIK, *Al-Sīra al-nabawiyya*, Le Caire, 1955.

IBN AL-'ARĪF, *Maḥāsin al-majālis*, Paris ,1933.

IBN AL-'IMĀD, *Kashf al-sarā'ir fī ma'ānī al-wujūh wa al-ashbāh wa al-naẓā'ir*, Alexandrie, 1977.

IBN 'ĪSĀ 'UMAR, *L'ère de l'homme parfait, l'école d'Ibn 'Arabī en Iran aux XIIe-XIIIe siècles : les transmetteurs et la doctrine*, thèse inédite, La Sorbonne, Paris, 1997.

IBN AL-KALBĪ, *'Ansāb al-khayl fī al-jāhiliyya wa al-'islām wa akhbarihā*, Le Caire, 1965.

IBN KATHĪR ISMĀ'ĪL IBN 'UMAR,
- *Tafsīr*, Le Caire, s. d. ; Beyrouth, 1983.
- *Qiṣaṣ al-'anbiyā'*, Le Caire, 1968.

IBN KHALDŪN 'ABD AL-RAḤMĀN, *Al-Muqaddima*, Beyrouth, 1961.

IBN MĀGA MUḤAMMAD IBN YAZĪD, *Sunan*, Le Caire, 1952-1953.

IBN AL-MI'MĀR MUḤAMMAD IBN AL-MAKĀRIM, *Kitāb al-futuwwa*, Baġdad, 1957.

IBN QAYYIM ALJAWZIYYA SHAMS AL-DĪN,
- *Al-Furūsiyya*, Beyrouth, 1974.
- *Kitāb al-rūḥ*, Beyrouth, 1996.

IBN QUTAYBA ABŪ MUḤAMMAD ABD-ALLĀH,
- *Kitāb al-shi'r wa al-shu'arā'*, E.J. Brill, 1904.
- *Kitāb al-ma'ānī al-kabīr*, Beyrouth, 1872-1953.
- *Al-Maysir wa al-qidāḥ*, Le Caire, 1965-1966.

IBN ṬIQṬAQĀ MUḤAMMAD IBN 'ALĪ IBN ṬABAṬIBĀ, *Al-Fakhrī fī al-'ādāb al-sulṭāniyya wa al-duwal al-'islāmiyya*, Beyrouth, 1966.

IBN YA'ĪSH, *Sharḥ al-mafaṣṣal*, Le Caire, s. d.

IBSHĪHĪ SHIHĀB AL-DĪN, *Al-Mustaẓraf fī kulli fannin mustaẓraf*, Beyrouth, s.d.

AL-'IṢFAHĀNĪ ABŪ FARAJ, *Kitāb Al-'Aġānī*.

J.

JAMĀL 'ĀDIL SULAYMĀN, *Dīwān shi'r Ḥâtim Ibn 'Abd Allāh wa 'akhbārih*, Le Caire, 1990.

JĀMĪ 'ABD AL-RAḤMĀN, *Kitāb nafaḥāt al-'uns min ḥaḍarāt al-quds*, trad. par Sylvestre de Sacy, Paris, 1977.

JBŪRĪ YAḤYA, *al-Shi'r al-jāhilī*, Beyrouth, 1986.

K.

KALABĀDI ABŪ BAKR MUḤAMMAD, *Al-Ta'arruf li-madhhab 'ahl al-taṣawwuf*, Le Caire, 1969.

KHALIFA 'ABD AL-KARĪM,
- *Ibn Ḥazm al-andalusī*, Amman, 1968.
- « Ma'nā mafhūm "al-ḥikma" fī qawlihi ta'ālā (le verset 129 de la sourate La Vache) », colloque international à Londres (SOAS), octobre 1999, à paraître dans la revue *Dirasāt Qur'āniyya*.

KHATCHATURIANE Alexandre, *'Ahl al-futuwwa wa al-fityān fī al-mujtama' al-'islāmī*, Beyrouth, 1998.

KUBRĀ NAJM AL-DĪN, *Fawā'iḥ al-jamāl*, 1957, Kuweit, 1993.

L.

LEVI-PROVENCAL, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris, 1950-1953 ; nouvelle édition 1999.

M.

MAQDĪSĪ AḤMAD IBN ĠĀNIM, *Shajart al-kawn*, Le caire, 1967. (ouvrage attribué à Ibn 'Arabī)

MARZŪQĪ AḤMAD IBN MUḤAMMAD, *Sharḥ dīwān al-ḥamāsa*, Le Caire, 1951-1952

MASSIGNON Louis,
- *Diwān Al-Ḥallāj*, Paris, 1931.
- « La futuwwa ou pacte d'honneur astisanal entre les travailleurs musulmans au Moyen Age », Nouvelle Clio, 1952.

MAYDĀNĪ ABŪ AL-FAḌL 'AḤMAD, *Majma' al-'amthāl*, Le Caire, 1978-1979.

MAYEUR-JAOUEN Catherine, *Al-Sayyid al-Badawī : un grand saint de l'islām égyptien*, Paris, 1994.

MEDDEB ABDELWAHAB, *Les Dits de Bistami : shaṭaḥāt*, Paris, 1989.

MIFTĀḤ ('ABD AL-BĀQĪ), *Mafātīḥ Fuṣūṣ al-ḥikam*, Marrakish, 1997.

MIQUEL André,
- *'Usāma Ibn Munqidh. Des enseignements de la vie : souvenirs d'un gentilhomme syrien du temps des Croisades*, Paris, 1983.
- « Le Calife An-Nāṣir, 1180-1225 », dans *L'Histoire*, n° 12, mai 1979.

MUḤĀSIBĪ AL-ḤĀRITH IBN 'ASAD, *Kitāb al-ri'āya li-ḥuqūq Allāh*, London, 1940.

N.

ALSAD NĀṢIR AL-DIN, *Maṣādir al-shi'r al-jāhilī*, Le caire, 1978.

Al-NUWAWĪ ABŪ ZAKARIYYĀ YAḤYA, *Matn al-'arba'īn*, Alger, 1950.

NWIYA Paul,
- *Trois Œuvres inédites de mystiques musulmans*, Beyrouth, 1973.
- *Exégèse coranique et langage mystique : nouvel essai sur la technique des mystiques musulmans*, Beyrouth, 1970.

P.

PELLAT Charles, *Langue et Littérature arabes*, Paris, 1952.

POPOVIC Alexandre et VEINSTEIN Gilles, *Les Voies d'Allāh*, Paris, 1996.

Q.

AL-QĀḌĪ 'IYĀḌ IBN MŪSĀ , *Kitāb al-shifā*, Damas, 1972.

AL-QĀLĪ ISMĀ'ĪL IBN AL-QĀSIM, *Al-'Amālī*, Beyrouth, s. d.

Al-QĀSHĀNĪ 'ABD AL-RAZZĀQ, *Tafsīr*, Beyrouth, 1978 ; (attribué à Ibn 'Arabī).

AL-QURASHĪ MUḤAMMAD YAZĪD IBN AL-KHAṬṬĀB, *Jamharat ash'ār al-'arab fī al-jāhiliyya wa al-'islām*, Le Caire, 1967.

AL-QURṬUBĪ IBN 'ABD AL-BARR,
- *Al-Durarr fī 'ikhtiṣār al-maġāzī wa al-siyar*, Damas, 1984.
- *Bahjat al-majālis wa 'anas al-majālis*, Le Caire, 1962.

AL-QURṬUBĪ SHAMS AL-DĪN IBN FARAJ MUḤAMMAD, *Al-Tadhkira fī 'aḥwāl al-mawtā*, Le Caire, 1986.

QUSHAYRĪ 'ABD AL-KARĪM,
- *Risālat*, Beyrouth, 1990.
- *Laṭā'if al-'ishārāt*, Le Caire, 1970-1971.

R.

AL-RĀZĪ FAKHR AL-DĪN, *Al-Tafsīr al-kabīr*, Le Caire, 1933-1938.

S.

SCHIMEL Anne-Marie, *Mystical Dimensions of Islām*, Univ. of North California Press, Chapel Hill, 1975.

SHA'RĀNĪ 'ABD AL-WAHHĀB, *Al-Tabaqāt al-kubrā*, Beyrouth,1988.

AL-SHĪBĀNĪ AL-NAḤAWĪ THA'LAB, *Dīwān Al-Khansā'*, Amman, 1988.

SUHRAWARDĪ SHIHĀB AL-DĪN YAḤYA IBN ḤABASH, *Ḥikmat al-'ishrāq*, édité et traduit par Henri Corbin, Paris, 1952.

SUHARWARDĪ SHIHĀB AL-DĪN ABŪ ḤAFṢ,
- *'Awārif al-ma'ārif*, Le Caire, 1939.
- *'Ādāb al-murīdīn*, Le Caire, s. d.

SULAMĪ ABŪ 'ABD AL-RAḤMĀN,
- *'Ādāb al-ṣuḥba wa ḥusn al-'ishra*, Jérusalem, 1954.
- « Risālat al-malāmatiyya », dans *Al-Malāmatiyya wa al-ṣūfiyya wa 'ahl al-futuwwa* d'Abū al-'Alā' 'Afīfī, Le Caire, 1945 ; traduction et présentation de Faouzi Skali, *Futuwwa, traité de chevalerie soufie*, Paris 1989 ; voir aussi Roger Deladrière, *La Lucidité implacable*, Paris, 1991.
- *Ṭabaqāt al-ṣufiyya*, Le Caire 1953.

SUYŪṬĪ 'ABD AL-RAḤMĀN ABŪ BAKR JALĀL AL-DĪN,
- *Al-ḥāwī li-l-fatāwī*, Le Caire, 1959.
- *Tahdhīb al-khaṣā'iṣ al-nabawiyya al-kubrā*, Beyrouth, 1407 H.
- *Al-'Arj fī al-faraj*, Le Caire, 1988.
- *Mu'tarq al-'iqrān*, Le Caire, 1969.
- *Tārīkh al-khulafā'*, Le Caire, 1952.

T.

ṬABARĪ MUḤAMMAD IBN JARĪR, *Tārīkh*, Le Caire, 1977.

TAECHNER Franz, *Zünfte und Bruderschaften im Islām*, Zurich, 1979.

TANŪKHĪ AL-QĀḌĪ,
- *Nishwār al-muḥāḍara wa 'akhbār al-mudhākara*, Damas, 1953
- *Al-Mustajād min fa'lāt al-'ajwād*, sans lieu, 1970

TAWḤĪDĪ ABŪ ḤAYYAN, *Al-Muqābasāt*, Baġdād, 1970

AL-THA'ĀLIBĪ ABŪ MANṢŪR,
• *Fiqh al-luġa wa 'asrār al-'arabiyya*, Beyrouth, 1973, Tunis, 1981.
• *Al-'iʿjāz wa al-ʿijāz*, Beyrouth, 1973.
• *Al-Tamthīl wa al-muḥāḍara*, Le Caire, 1961.

TIBRĪZĪ ABŪ ZAKARIYYA YAḤYA IBN 'ALĪ, *Kitāb sharḥ dīwān al-ḥamāsa*, Beyrouth, 1945.

AL-TIRMIDHĪ MUḤAMMAD IBN 'ALĪ AL-ḤAKĪM,
• *Bayān al-farq bayn al-ṣadr wa al-qalb wa al-fu'ād wa al-lubb*, Le Caire, 1958.
• *Taḫṣīl naẓā'ir al-Qur'ān*, Le Caire, 1969.

TORTEL Christiane, *Saints ou démons ? Les qalandars jalālī et autres derviches errants en terre d'islām*, thèse soutenue à la Sorbonne, en cours d'édition.

TRIMINGHAM J.S., *The Sufi Orders in Islām*, Oxford, 1971.

AL-ṬUBRUSĪ RAḌIYY AL-DĪN, *Makārim al-'akhlāq*, Téhéran, 1957.

AL-ṬŪSĪ ABŪ NAṢR AL-SARRĀJ, *Al-Luma'*, Le Caire, 1960.

U.

'UKBURĪ ABŪ AL-BAQĀ', *Al-Tibyān ; sharḥ dīwān Abū al-Ṭayyib al-Mutanabbī*, Le Caire, 1936.

V.

VADET Jean-Claude,
• *L'Esprit courtois en Orient*, 1968, Paris.
• « La futuwwa, morale professionnelle ou morale mystique », dans Revue des études islamiques, XLVI/1, 1978.

VĀLSAN Michel, « Au sujet de l'esprit », trad. du chapitre premier des *Futūḥāt*, document inédit.

W.

WĀQIDĪ MUḤAMMAD IBN 'UMAR, *Kitāb al-maġāzī*, Le Caire, 1966.

Y.

YAḤYA OSMAN, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabī*, Damas, 1964.

AL-YAZĪDĪ MUḤAMMAD IBN 'ABBĀS, *Al-Amālī*, Beyrouth, (197-).

Z.

ZARCONE Thierry, *La Naqchbandiyya, dans Les Voies d'Allāh*, A. Popovic, Paris, 1996.

ZAWZANĪ AL-ḤUSAYN IBN 'AḤMAD, *Sharḥ al-mu'allaqāt al-sab'*, Beyrouth, 1958.

Anonyme

Adab al-mulūk fī bayān ḫaqā'iq al-ṭaṣawwuf, Beyrouth, 1991.

Usuels

Le Coran, trad. par D. Masson.

Le Coran, trad. La Présidence générale des directions des recherches scientifiques, de l'Ifta, de prédication et de l'orientation religieuse.

La Bible, édition intégrale, TOB, Paris, 1988.

Lisān al-'Arab, Ibn Manẓūr Muḥammad Ibn Mukram.

Tāj al 'Arūs, Al-Zabīdī Muḥammad Murtaḍā.

Qāmus al-Muḥīṭ, Al-Fayrūz Abādī.

Concordance et indices de la tradition musulmane, A.J. Wensinck, Leiden, E.J. Brill 1936.

Ṣaḥīh, Muslim.

Ṣaḥīh , Al-Bukhārī.

Sunan, Al-Nisā'ī.

Sunan, Al-Tirmidhī.

Sunan, Ibn Māga.

Misnad, Al-'Imām Aḥmad Ibn Ḥanbal.

Al-Muwaṭṭa', Ibn Mālik.

Index des mots arabes

'aḍrā' al-khalifa (al-), 316
'āda (al-), 208
'ādhīlāt (al-), 256
'āqil (al-) man qāla li-'aqlihi i'qil, 59
'ār (al-), 101, 239
'ārifūn bi-Llah (al-), 239
'Aṣr (al-), 199
'iffa (al-), 139
'ilm al-'ilāhī (al-), 41, 178, 235
'ilm al-qalamī al-'a'lā (al-), 239
'ilm bi-Llah (al-), 239
'a'jam
'ajama, 56
'a'jamī, 50, 52, 56, 57, 59, 61, 90, 268, 285, 288, 289, 359, 363
'ākhira (al-), 92, 210
'Aṣma'iyyāt (al-), 81
'awwal (al-), 53, 62, 129
'insān al-kāmil (al-), 244
'ism, 68, 164, 273, 298
'ism 'alāma, 164, 273
'ism karāma, 164
'Isrā' (al-), 33, 227, 230
'isrāf, 102
'isrāf fī l-karam, 102
a'az min Kulayb Wa'il, 130
abā al-ḍayfān, 212
abdī, 67, 144
abīhā, 319
abū al-fityān, 29
abwāb, 46
aḍyāfu l-Lāh, 166
adab, 19, 22, 29, 63, 67, 69, 79, 84, 119, 129, 146, 148, 150, 162, 163, 165, 166, 167, 174, 185, 196, 197, 205, 212, 232, 261, 270, 306
adab
ādāb, 63, 175, 335
adab al-taṣawwuf, 70
Adāb al-murīdīn, 211
ad-dār al-'ūlā, 278
āl al-bayt, 182, 328
afḍal (al-), 129
aḥbabtu, 235
aḥkām, 269, 294
ahjā bayt, 114
ahl, 13, 19, 109, 121, 168, 176, 187, 273, 278, 290, 302, 307, 313, 331, 335, 337
ahlāf, 138
ahwā', 166
ajr ġayr mamnūn, 140
akbar (al-), 177
akhiya, 175
akhlāq, 18, 19, 21, 42, 63, 68, 76, 92, 139, 161, 162, 168, 185, 338, 359, 361
al mar' 'alā dīn khalīlih, 208
alif, 15, 197
amāna, 107
amāna
amīn, 237, 267, 281, 288, 317
amna'uhum dhimār, 113
amrad, 225
amthāl, 245, 336
anṣār, 25, 51, 147, 151, 175
anasa, 24, 279
anfas, 327
ansha'a, 241
aqdas, 327
aqṭāb (al-), 201, 232, 267, 275
aql, 58, 96
aqrab, 89
arbāb al-nadā, 115
arwāḥ, 237, 334
aryaḥī, 103
aṣabiyya, 49, 144
aṣl, 185, 188, 294
Aṣnām, 88
asāṭīr al-'awwalīn, 88, 138
asrār 'a'jamiyya, 289
aswad, 232
aṭlāl, 83, 130
awānī, 242
awliyā', 19, 269, 310, 334

awliyā' Allāh, 19
ba'ḍahum, 221
ba'th, 137, 225, 247, 252, 321, 323
badā, 51
badnat al-badan, 214
badnat al-ṭabī'a, 214
bā', 15, 173
bāb, 46, 329
bādiya (al-), 51, 57, 58, 60
bahlul (al-), 114
balā, 24, 238
bāliġ, 237
banā, 291
baqā, 58, 59, 166, 324, 359
baqā', 58, 59, 166, 324, 359
baqiyya, 324
baraka, 211, 222, 258
barzakh, 29, 46, 62, 189, 230, 244, 247, 248, 283, 359
barzakh
barāzikh, 280
barzakhiyya, 281
baṣīra, 28, 58
basāṭa, 96
bāṭina, 74
bāṭīn, 29, 52, 53, 57, 62, 73, 91, 171, 172, 182, 195, 202, 225, 248, 275, 286, 317, 359, 361, 362
bawḥan bi-'ayn al-'illa, 41
bawwāb, 329
bay'a, 165
bayān, 56, 331, 338
bayn (al-), 298
bayt al-'atīq (al-), 317
bayt al-ma'mūr (al-), 315
bayt al-qaṣīd, 246
binā', 140, 291
biḍ', 324, 325
biḍ' sinīn, 324
bilād al-shām, 47
bu'd, 90
bulūġ al-'ashudd, 26, 225, 249, 251, 321, 323
bulūġ al-ḥulm, 225
burhān, 207
bushrā, 198
ḍād, 15, 62, 359
ḍamm, 199
ḍawq, 288
ḍawquhum, 93
Ḍuḥā (al-), 92, 153
dār al-'islām, 97
dār al-karāma, 247
dahr, 103, 117
dasī'a, 100
dhanım, 255
dhāt al-'ilāhiyya (al-), 308
dhātiyya, 89, 90, 240
dhawq, 216, 217
dhaykh, 216
dhikr, 25, 90, 117, 126, 127, 258, 274, 326
dhikr khafī, 275
dhikrā, 83, 315
dīn (al-), 21, 148, 181, 205, 208, 361
diyār, 116
djin, 121
dunyā (al-), 210, 247
fa'ālan, 305
fā'il, 298, 305
faḍā', 281
faḍl, 140
fahl, 118, 119
fakhr, 20, 49, 99, 125
falaḥa, 149, 282
falāḥ, 282
faldhat kabidih, 213
fanā', 58, 59, 166, 214, 324, 334, 359
far', 294
farā'iḍ, 91, 264
faras, 51, 75
farasa, 75
farḍ (al-), 114
fāris, 75, 101, 104, 107, 110, 113
faqīh, 301
faqr, 21, 103
faṣāḥa, 49, 51, 64, 97
faṣl al-mu'āmalāt, 185
faṣṣ, 24
faṭā sheikh, 318
fatḥ, 21, 26, 44, 45, 46, 47, 304
fatḥ
Fātiḥa (al-), 44, 153, 322
Fātiḥa (al-), 322
fatā, 17, 18, 19, 20, 25, 27, 28, 29, 30, 31, 39, 41, 45, 46, 67, 68, 69, 70, 71, 72,

74, 75, 76, 77, 97, 99, 100, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 133, 138, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 164, 165, 169, 170, 178, 181, 182, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 196, 197, 200, 201, 202, 206, 207, 211, 212, 214, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 236, 237, 238, 239, 241, 242, 245, 246, 247, 255, 261, 291, 302, 303, 317, 318, 319, 320, 321, 326, 327, 328, 329, 359, 360, 361, 362

fatā
fityān, 13, 18, 19, 27, 28, 47, 67, 102, 113, 115, 118, 119, 121, 123, 129, 138, 143, 144, 146, 175, 179, 180, 183, 185, 187, 188, 197, 211, 255, 302, 336
fityān al-muslimīn, 67
la fatā, 21, 76, 115, 326, 328
la fatā illā 'Alī, 21, 76, 146, 326
fatā (al-), 71, 74, 104, 113, 114, 115, 121, 226, 230
fatā al-ḥayy, 113, 115
fatā al-fā'it (al-), 226, 230
fatā al-fityān, 29, 114, 197, 200, 237, 360, 362
fatā al-jāmi', 114
fatā al-kāmil, 133
fatā al-qawm, 115
fatā al-yāsir (al-), 104
fatā bāṭin, 202, 231, 242
fatā fāris, 75, 104
fatā kāmil, 113
fatā karīm, 127, 190
fatā khalifa, 319
fatā khayr, 29, 197
fatā ruḥ, 238
fatā rūḥānī, 317, 321
fatā sayyid, 138
fatā sheikh, 122, 123, 225, 360, 362
fatā ṣūfī, 261
fatā ẓāhir, 242
fatāt, 68, 74, 116, 144
fatātī, 68, 144
fatāy, 67, 144
fatiy, 69, 70
fatiyya, 69
fatra, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 98, 325, 360
fatrāt, 89
fatuwwa, 69
fawā'iḥ, 258, 295, 336
fayḍ, 102, 194
fidya, 279
fikr, 293
firāsa, 75, 359
fiṭra, 24, 25, 27, 48, 96, 238, 315
fiṭra-balā, 238
fuḥūla, 118
furqān, 60, 61, 293, 323
fursān al-'arab, 19
furū', 106
furūsiyya, 18, 19, 68, 75, 179, 180, 333, 359
Fuṣṣilat, 234
Fuṣūṣ, 23, 40, 52, 88, 207, 215, 220, 228, 229, 240, 249, 279, 280, 295, 303, 304, 305, 321, 322, 323, 334, 336
futuwwa, 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 39, 45, 46, 47, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 79, 94, 115, 117, 118, 129, 135, 143, 159, 160, 161, 163, 164, 166, 167, 169, 171, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 209, 211, 213, 214, 218, 220, 225, 233, 238, 239, 242, 248, 255, 261, 262, 263, 265, 266, 275, 276, 277, 290, 302, 303, 313, 315, 317, 319, 320, 321, 326, 328, 329, 331, 333, 335, 336, 337, 338, 359, 360, 361, 362, 363, 364
futūḥ, 18, 25, 26, 30, 45, 46, 47, 137, 165, 168, 169, 178, 329, 359
futūḥāt, 18, 26, 30, 45, 46, 47, 137, 165, 169, 178, 329, 359
Futūḥāt al-makkiyya, 23, 46, 334
ġarābīb al-'arab, 131
ġarīb, 101
ġayb, 57, 90, 93, 261, 287

ġayth, 102
ġazū, 131
ġilmān, 226
ġufrān, 104
ġulām, 170, 226
ḥadd (al-), 287
ḥamd (al-), 56, 125, 126, 141, 153, 154, 234
ḥamd (al-) maḥāmid, 154
ḥaraka (al-), 268
ḥaram ḥarīm, 112, 113
iḥrām, 139
ḥasnā' (al-), 309, 315, 316, 363
ḥawza (al-), 112
ḥayā', 148
ḥazm, 121
ḥijāb, 41
ḥilm, 106
ḥujja al-bāliġa (al-), 218
ḥurra (Ibn), 108, 248, 360
hālim, 105
hasnā', 316
hawa, 190, 211
hawā, 170, 187, 188, 189, 211, 268, 273, 280, 282, 285
hawqala, 268
hayā', 139
hijā', 118
hikma, 122
Himā (al-), 112
himam, 268
himma, 287
hudā, 56
i'tidhār, 197
ibāna, 51
ibdār, 249
iffa, 49, 114, 132, 148, 161, 172
ifhām, 61
iḥsān, 153, 167, 209, 245, 316
iḥyā', 72, 196
ikhlāṣ, 197
ikhtiṣāṣ, 88, 306
ikhwān, 94, 115, 175, 183
iltiḥānı, 245, 291
imām, 28, 52, 57, 115, 182, 204, 227, 241, 270, 332
imām mubīn, 28, 52, 227, 241
imdād, 24
imra'a, 72, 74
insiy, 227
insiyyayn, 251
inzāl, 50
irfāq, 304
iṣṭafā, 315, 316
iṣṭafāki, 316
iṣṭilāḥ, 42, 60
iṣṭilāḥāt, 42
ishāra, 41, 46, 49, 61, 312
islānı, 16, 18, 21, 23, 29, 33, 47, 48, 59, 67, 74, 88, 93, 98, 108, 135, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 153, 154, 175, 180, 182, 204, 242, 244, 260, 310, 313, 324, 332, 333, 335, 336, 337, 338, 360, 361
istiqāma, 276
istiwā', 226, 323
iswidād al-siyāda, 232
itāb, 256, 257
ittiṣāl, 261
jabarūt, 287
jaddī, 84, 132
jāda, 75, 102
jahl, 84, 165
jahl jāhiliyya, 25, 67, 82, 83, 84, 87, 95, 103, 127, 138, 139, 144, 145, 148, 195, 233, 335, 337
jāhiliyyatī, 84
jahr, 34, 230
jalāl, 19
jāmi', 23
jam', 109, 159
jamā'a, 222
jamāl, 19, 336
janna, 40, 149, 209, 283
jars (al-), 147
jawād, 75, 107
jawāmi', 250, 329
jawaza, 233
jayyid, 75
jazā', 294
jazl, 69, 102
jibāyāt, 56

jihād, 18, 21, 29, 32, 45, 180, 273, 277, 280
Jihād
mujāhada, *170*
jihād al-akbar, 165, 273, 280
jizya, 279
julasā', 286
jund, 18
juz', 25, 290, 291
juz'iyya, 291
juz'ī, 290
jūd, 151, 168, 188, 190, 194, 216
jūd al-'ilāhī (al-), 89
ka'aba, 27
ka'ba
ku'ba, 27
Ka'ba, 25, 26, 27, 45, 46, 48, 88, 94, 96, 139, 226, 233, 234, 236, 238, 239, 248, 249, 284, 287, 315, 316, 317, 319, 320, 322, 327, 363
Ka'bat al-ḥajar, 236
Ka'bat al-ḥasnā' (al-), 226
kā'ib, 27
kāf, 15, 243
kāffa, 177
kafara, 154, 284
kafara
kāfir, *186*, *192*
kāfirūn, *257*, *284*
kufr, *154*, *186*, *233*
kahala
kahl, *123*
kuḥula, *225*
kalām, 62, 64, 65, 244
kalām (al-), 244
kalām al-'arab, 64, 65
kalim, 244, 250, 319, 329
kalima, 28, 243, 244, 250, 295, 319, 329, 331
kalima mūsawiyya, 295
kalīm, 169
kamāl, 18, 68, 69, 70, 72, 74, 116, 139, 140, 245, 248, 251, 288, 320, 323, 324, 325, 364
kamāl al-rujūliyya, 72
kamāl al-tamām, 139
kāmil (al-), 24, 69, 90, 99, 112, 173, 199, 222, 237, 241, 244, 306, 333
kāmil ḥāmi al-ḥaqīqa (al-), 112
kanaz, 236
kanaz
iktināz, *236*
kanz, *26*, *234*, *235*
karāsī, 313
karam, 13, 68, 72, 73, 100, 106, 109, 113, 129, 132, 149, 150, 172, 188, 197, 360, 361
karam, 100, 129, 132
karāma, *73*
karamāt, *261*, *262*, *301*
karm, *49*, *106*, *195*
karam al-khuluq, 100, 106
karam al-maḥtid, 100
karam al-yad, 100
karīm, 75, 100, 101, 102, 103, 106, 107, 112, 113, 115, 119, 149, 153, 195
karr wa l-farr (al-), 304
kasbī, 45
kashf, 41, 45, 92, 207, 221
katama, 307
katama
kitmān, *301*
kathīf, 28
kathra, 198
kātib, 228
khabar nabawī, 192
Khādim, 190
khāniqā, 175
khafā', 34, 310
khafāyā 'ilmihim, 159
khafāyā al-'ilm, 188
khalala, 207
khalla, 207
khalīfa, 28, 180, 189, 190, 200, 201, 227, 228, 233, 246, 315, 316, 319, 321, 363
khalīfa
khilāfa, *137*, *179*, *180*, *181*, *201*, *321*, *328*
khalīl, 207, 208, 209, 210, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 362
khalīl al-muṣāfiyā (al-), 94
khalīl Al-Raḥmān, 210, 211
khalīluka, 229, 329
khalq, 222, 244
khalwa, 164, 168, 274

khandaq, 147
khāṣṣ, 21, 22, 33, 73, 154, 157, 159, 185, 210, 229, 266, 361
khāṣṣ
khawāṣṣ, *261*, *267*
khawāṣṣihim, *267*
khāṣṣa, 229, 266
khatm, 23, 229, 328, 329, 334
khatm al-walāya al-muḥammadiyya, 23
khatmiyya, 229
khawātīm, 60, 289
khayāl, 57, 75, 90, 96, 245
khayala, 75
Khayl, 75
khaylā', 144
khayyira, 283
khazā'in, 52
khibā', 116
khidma, 214, 248
khirqa, 171, 174, 190, 273, 334, 361
khisāl al-mujtami'a (al-), 107
khiḍamm, 99, 102
khiyām, 58
khizāna, 89, 235
khizāna sharīfa, 89
khulla, 208, 209, 218, 219, 220, 221, 222, 362
khulla-khalla, 219
khuluq, 22, 103, 104, 110, 111, 146, 148, 149, 161, 162, 163, 166, 167, 171, 173, 190, 196, 265, 360
khuluq 'aẓīm, 167
khuluq al-ḥasan (al-), 162
khuluq Allāh al-A'ẓam, 149
khuluq bāṭin, 171
khuluq ẓāhir, 171
khutba, 119, 153
khuyalā', 75
kibriyā', 144
kimyā' al-sa'āda, 240
kināya, 62
kitāb (al-), 170, 179, 181, 334
kitāb al-maṣṭūr (al-), 316
kull, 113, 286, 290
kunya, 107
lā'im, 256
lā'im
lawwāma, *257*, *258*, *283*, *363*
lāma, 15, 243
lāma
malāma, *17*, *256*, *301*, *303*, *308*, *313*, *315*
malāmatiyya, *197*, *275*, *276*, *337*
malāmiyya (al-), *264*, *265*, *269*, *302*
malāmī, *164*, *260*, *261*, *275*, *277*, *280*, *283*, *285*, *286*, *288*, *289*, *300*, *301*, *302*, *303*, *307*, *314*, *363*
labisa, 175
ladunī, 43
lajājā, 283
la-kawakib al-sayyāra, 322
lakm, 244
laṭifa, 282
laṭīf, 28, 221, 243, 310
lawḥ maḥfūẓ, 241
layl, 58, 92, 273, 334
layl al-bahīmī (al-), 58
laylat al-qadr, 249, 269, 323
ma'lūm, 48, 236
ma'nā, 221, 238, 243, 244, 245, 290
ma'nā
ma'ānī, *60*, *112*, *244*, *245*, *292*, *335*
ma'nā al-ma'ānī, 245
ma'nan, 242
ma'duba, 70, 326
mā', 72, 226
maḥabba, 218, 219, 220, 305
maḥabba l-'ilāhiyya (al-), 294
maḥbūb, 92, 222
maḥsūsāt, 292
mabdā', 247
maḍmūm, 264
madad, 250
madḥ, 99, 125
madrasa, 174
maġrib, 29, 47, 59, 295, 298
maġrib al-adnā (al-), 47
maġrib al-aqṣā (al-), 47
maġrib al-awsaṭ (al-), 47
mahr, 316
maj'ula, 248
majāz, 60, 231, 233, 362
majd, 132
majdhūb, 46
majdhūbūn, 268
majhūla, 270

Majīd, 149
majnūn, 138, 317
makārih, 58
makārim, 18, 19, 21, 42, 63, 68, 76, 92, 106, 107, 109, 110, 116, 118, 119, 129, 137, 139, 148, 149, 161, 163, 166, 167, 168, 169, 172, 174, 185, 187, 189, 192, 196, 200, 261, 274, 359, 360, 361
maknūn, 27, 39, 239
makīl, 244
malaka, 244
malaka al-ʿajīn, 244
malakūt, 287
maliku al-dhillīl (al-), 130
Mānīʿ (al-), 194
manzil, 52, 296
maqṣūrāt, 39
maqādir, 187
maqām, 23, 55, 199, 200, 204, 205, 220, 302, 334
maqām lā maqām, 302
maqām maḥmūd, 199, 200
maqām muḥammadī, 220
maqāmāt, 264
mar', 71, 72
markab, 170
martaba, 91, 286
martaba
  marātib, *52*, *239*
  marātib al-wujūd, *52*
maṣdar, 68, 69, 206
maṣūnīn, 284
masṭūran, 242
mashhad, 295
mashrūʿ, 294
masjid, 214
masjid al-ʾibrāhīmī (al-), 215
maskin, 303
mastūran, 51
maṭlaʿ, 286, 287
mathānī, 242
mathal, 245
mathal
  mithāl, *62*, *126*, *245*
  mithl, *245*
  muthla, *126*
  muthul, *90*, *96*
  Tamthīl, *102*, *108*, *112*, *113*, *338*
  Tamthīl wa l-muḥāḍara (al-), *108*
mawāṭin, 278
mawāzīn, 278
mawhūba, 264
mawlānā, 181
maysir, 104, 137
milla, 92
minbar, 329
minna, 140, 173, 191, 192, 193, 362
mir'ā, 72
mir'āt al-ʿayn, 72
mizāj, 282
mīm, 15, 243
mīqāt, 325
Muʿallaqa, 113, 117
Muʿallaqāt, 81, 95, 96, 98, 99, 360
Muʿjam, 23, 58, 62, 168, 232, 243, 245, 247, 276, 333
muʿrib, 51
muʿsir, 151
Muʿṭī (al-), 194
muʿtaqa, 145
mubāyaʿa, 231
mubashshira, 322
mubashshira
  mubshira, *228*
mubīn, 51, 61, 326
muḥāq, 252
muḥammadiyya, 25, 53, 197, 198, 199, 230, 241, 263, 292, 315, 317, 319, 329
muḥammadī-mūsawī, 56
muḥarrara (Ibn), 248
muḥaymin, 51
muḥib, 222
muḥkam, 60, 61, 293
Muḥīṭ (al-), 68, 339
muhājirūn, 25, 147, 151, 175
mukḥalīn, 225
mukhālafa, 170, 273, 277, 280, 292
mukhaḍram, 138
mukhaḍramūn, 82
mulk, 287
mulūk al-ṭawāʾif, 181
mumālaḥa, 207, 219
mumkin, 290
munāfiqūn, 257

munāsaba, 229
munfa'il, 305
munfaṣil, 57
muqābasāt, 71
muqarrabūn (al-), 270
muqassim, 115
murāhiq, 226
muraqqa'a, 164, 273
muraqqa'āt, 262
murīd, 29, 42, 48, 58, 68, 166, 169, 178, 209, 230, 316, 319
murrad, 225
murū'a, 18, 21, 51, 63, 68, 71, 72, 73, 74, 148, 161, 170, 171, 172, 196, 214, 359, 361
murū'atān, 74
muṣallā, 204
musāmara, 274
mūsawiyya, 290, 292
mūsawiyya 'a'jamiyya, 292
mūsawiyya luzūmiyya, 290
mūsawī, 55, 60
mūsawī-muḥammadī, 55
musawwā, 282
mushāfaha, 189
mushrikūn, 257
mustaqīm, 56, 276
muṭahharūn, 40
muṭma'inna, 258, 285, 317
mutajalliyan, 88
mutakallim ṣāmiṭ, 242
mutakallimūn, 244
mutaṣafiyān (al-), 94
mutashābih, 60, 61, 293
muwāfaqa, 218, 219, 293
na't, 191
nā'ib, 180, 189, 201, 227, 228, 328
nadyy, 102
naḥr-jazr, 102
nās kāffa (an-), 53
nafas Al-Raḥmān, 240, 243
nafkh, 239
nafkh al-'ilāhī (al-), 240
nafs, 29, 32, 57, 73, 94, 127, 162, 163, 164, 165, 167, 169, 170, 187, 189, 190, 199, 211, 212, 213, 214, 257, 258, 259, 264, 265, 267, 268, 273, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 291, 292, 294, 295, 306, 311, 317, 318, 322, 333, 362, 363
nafs
nufūs, 128
nafs 'ammāra, 258
nafs 'ammāra bi-s-sū', 257
nafs al-qudsiyya (al-), 281, 285, 317
nafs ḥurī, 286
nafs kulliyya, 282
nafs lawwāma, 32, 257, 258, 259, 280
nafs muṭma'inna, 280
nafs zakiyya, 258
nafsiyya, 278, 279
nafsī, 199
najda, 13, 71, 139
naṣr, 45
naṣr Allāh, 45
nasab, 107, 334
Nasab al-khirqa, 171, 172, 173
nasā, 24
nasāma, 127
nash'a, 234, 325
nasīb, 84, 95, 96, 98, 130, 306, 360
nāṭiqa, 285
nathr, 96
nawāfil, 293, 294
Naẓā'ir al-Qur'ān, 237
naẓm, 96
ni'ma, 153, 154
nidā' ('ala ra's al-bu'd), 41
nikāḥ, 31, 145, 286, 288, 290, 291, 305
niyāba, 200, 328, 362
nubuwwa, 19, 195, 196, 200, 201, 362
nufūs, 128, 258
nujub (al-), 267, 268
nuwwāb, 201
Nūn, 167
nūn al-wiqāya, 168
Nūn de kun, 168
nūr, 71, 170, 195, 206
Nūr (al-), 57
nūr 'alā nūr, 170
nūr muḥammadī, 195
nuṭq, 236
Pharaon, 143
qā'im, 304
qadam, 200, 232

qadama, 200
qadr, 187
qahr, 31, 277
Qalam (al-), 46, 146, 167
qalandars, 260, 338
qalb, 28, 195, 232, 338
qamar, 67, 321
qārī (Ibnat al-), 238
qarra, 304
Qaṣā'id, 70, 81
qaṣida, 246
qāṣirāt aṭ-ṭarf, 284
qawā'id, 323
qawm, 106, 190
qibla, 180
qifā nabkī, 130
qirā, 13, 29, 33, 101, 102, 127, 150, 166, 167, 212, 213, 216, 227, 302, 326, 361, 362
qirā (al-), 212
qiyāma, 280, 286
qiyāma (al-), 257, 277
qiyāma ṣuġrā, 286
qiyāma kubrā, 286
qudra, 186
qudsiyy, 192, 193, 194, 235
Qur'ān, 16, 53, 61, 63, 97, 149, 237, 250, 326, 333, 334, 335, 338
qur'ānan 'arabiyyan, 52
qurba, 270, 296
qurba
qarīb al-aqrab (al-), 89
qurbā, 218, 261, 263, 265, 269, 270, 272, 363
qurrat al-'ayn, 213
qūta (al-), 104
quṭb al-aqṭāb, 29
quṭb al-wāḥid (al-), 250
quṭbiyya, 201, 205
quwwa, 26, 46, 92, 186, 212, 242, 243, 244, 245, 248, 321, 361
quwwa 'ilāhiyya, 245, 248
quwwa l-arwāḥ, 243
ra'fa, 197
raba'a, 138
rabbānī, 42
rabu, 258
rafā'if, 198
raḥma, 199, 237
Raḥmān (al-), 167, 173, 209, 211, 262, 291
raḥmāniyya, 212, 279
raḥmānī, 42, 240
rajul (al-), 69, 114, 115, 231, 360
rajul (al-)
rijāl, 47, 59, 69, 178, 263, 265, 285, 286, 287, 288, 303, 310, 363
rijāl Allāh, 178, 263, 303
rijālan, 286, 287, 288
rujūla, 118
rujūliyya, 18, 68
ramz, 41
raġba, 278
rawḥ wa rayḥān, 127
rawaḥa
rawaḥa, 103
rīḥ, 243
rūḥ (al-), 29, 227, 228, 236, 237, 238, 239, 243, 247, 280, 281, 331, 334, 335, 362
rūḥ al-'amīn (al-), 281
rūḥ al-ḥayāt, 239
rūḥ al-kullī (al-), 237
rūḥ Allāh, 237
rūḥ al-mas'ala, 247
rūḥ al-quds, 237
rūḥ al-rūḥ, 237, 238
rūḥanā, 237
rūḥihā, 280
rūḥ al-muḥammadī (al-), 290
Ri'āya (al-), 264
ri'āsa, 148
ribā, 137
riḍā, 93
riqq al-manshūr (al-), 316
Risāla, 161, 162, 163, 164, 185, 197, 200, 211, 212, 259, 261, 263, 303
Risāla
Rasā'il, 183, 332, 334
Rasā'il javānmardān, 183
rithā', 99
riyā', 111, 274
riyāsh, 74, 172
rizq, 186, 208
ru'ūna, 265
rukbān, 131, 266, 267, 268, 363
rukū', 26

sa'ī, 307
sabīl, 34
sāda, 232
sadanān, 90
sāḥa, 264
sāḥir, 138
saḥar, 296
sālik, 166, 171, 172, 178, 198, 213, 246
safāhat, 71
sakhā', 188
sakhyy, 102
sami'a, 175
sāmirī, 240
sarāwwīl, 181
saw'a, 172
sawdā', 131
sayyid, 29, 49, 67, 99, 105, 115, 126, 132, 139, 144, 197, 232, 362
sayyid (al-), 114
sayyid al-mursalīn, 29, 197, 362
sayyid al-nās, 49
sayyid al-qawm khādimuhum, 29, 126, 144
sayyid al-sādāt, 99
sayyidunā, 181
shabāb, 68, 71, 123, 225
shāb wa shaykh, 251
shābb, 205, 207, 362
shafā'a, 251
shahāda, 57, 91, 93, 138, 151, 287
shahīd, 148
shahwa, 306
shahwa ṭabī'iyya, 306
Shajarat al-kawn, 238
shakūr, 192
shakwā, 106
shams, 67, 298
sharaf, 100, 108, 248
sharaf fī l-walāya, 248
sharḥ, 81, 338
sharī'a, 54, 59, 92, 98, 137, 170, 171, 180, 189, 218, 259, 261, 264, 266, 275, 279, 280, 285, 289, 292, 294, 295, 296, 300, 301, 329, 363
sharī'a
shar', 271, 294, 300
sharīfa, 181, 285
sharr al-'adam, 191
shawq, 93
shayb, 71, 205, 206, 207
shayb
shā'ib, 205, 206, 362
sheikh, 11, 13, 28, 71, 84, 122, 123, 169, 173, 178, 179, 181, 204, 225, 251, 259, 360, 361, 362
sheikh
shuyukh, 122
sheikh al-shabāb, 122
sheikh fatā, 122, 123, 204, 360, 362
shidda, 116, 118, 243, 321
Shifā, 200
shirk, 211
shukr, 117, 154
shumūs, 298
shurṭa, 18
shurūq, 50
Shuṭṭār, 18
si'a, 64, 100
si'at al-ṣadr, 100
siḥḥat al-malāma, 164
sifāḥ, 31, 145
silsila, 13, 21, 30, 196
sinā'at al-shi'r, 79
sīnīn, 50
sīra, 67, 149, 196
sirr, 34, 188, 195, 230, 267, 288, 298, 317
sirr al-'ilāhī (al-), 240
sirr al-ladhī lā yankashif (al-), 288
sitr, 273
siyāda, 68, 126, 190, 232, 247
siyāḥa, 168
siyāḥa
suyyāḥ, 264
su'dud, 148
subḥānī, 246
sujūd, 26, 300
sukūn, 189, 268
sulṭān, 308, 329
sulṭana, 329
sum'a, 118
sunna, 63, 64, 91, 115, 139, 143, 162, 165, 235, 305
surādiqāt al-ġayb, 266, 283
sūrat al-ṣūra, 245
ṭab', 110, 111

ṭabaqāt, 164, 310
ṭabaqāt al-ʾawliyāʾ, 310
ṭabīʿa, 96, 290
ṭabīʿī, 291
ṭālib ʿilm, 169
ṭarīq, 246
ṭāriq (al-), 118
ṭarīqa, 178
ṭawāf, 26, 247, 316, 321
ṭawāli, 298
ṭayyibāt, 311
ṭibb al-ʾilāhī (al-), 97
ṭīb, 312
ṭurafāʾ, 329
taʿallum, 42, 43
taʿrīf, 293, 333
Taʿrīfāt, 87
taʿyīr, 255
taʾdīb, 163
taʾwīl, 293
taḥaqquq, 22, 93, 165, 194, 304
taḥqīq, 22, 164
tabattul, 306
tadbīr, 268
tafṣīlī, 168
tajāwuz, 105
tajallī, 242
tajwīd, 75
takbīr, 27, 234
takhalluq (al-), 110, 111, 165, 174, 191
takhayyul, 96
taklīf, 87, 90, 292, 295
talāmidha, 277
tamām, 139, 140, 248, 249, 251, 320, 321, 323, 324, 325, 364
tamjīd, 27
tanāzul, 105
tanfaliq, 93
tanzīl, 50
taqlīd, 22, 164
taqwā, 171, 274
taṣaʾluk, 103
taṣāfū, 44
taṣarruf, 287
taṣawwuf, 9, 31, 32, 33, 63, 67, 94, 161, 162, 163, 164, 167, 169, 171, 176, 177, 179, 181, 182, 197, 212, 255, 261, 275, 284, 335, 359, 361
tasbīḥ, 27, 234
tashayyuʿ, 328
tashbīb, 130
taslīm, 215
taṭabbuʿ, 110, 111
tawajjuh, 290
tawakkul, 45, 262
tawba, 28, 84, 165, 229
tawḥīd, 17, 27, 88, 92
tawḥīd dhātī, 92
thubūt, 237
Tuḥfat al-waṣāyā, 20
umanāʾ, 266, 267, 269, 288, 317, 363
ummahāt walad, 144
ummatī ummatī, 199
unthā, 318, 328
uqrī al-ḍayfān, 150, 212
uṣūl, 106
uswa, 146, 197, 275
wāʾil (al-), 102
waḥḥada, 91
waḥda, 197
wāḥid (al-), 114
wārith, 88, 110, 306
wāsil (al-), 283
wafāʾ, 197
wahbī, 44
wahhāb, 188
wajd, 308
wajh, 72, 102
wajhhu al-karīm, 149
walad, 226
walā fakhr, 247
walāya, 148, 200, 263, 269, 273, 310
walī, 294, 310
waqār, 186, 205, 206, 362
waqr, 44, 206
waqt as-saʿī, 307
wara, 171, 274
waraʿ, 171, 274
waṣī, 204
wasāya, 84
wasīla, 219
wathaniyya, 88
widd, 256
wildān, 226
wirātha, 88, 127

wiṣāl, 22, 58, 295, 296, 298, 316, 318, 363
wujūd, 168, 190, 194, 216, 290, 305, 313
wujūd al-'insān, 305
wuṣūl, 22, 58, 295, 296, 313, 324, 363
yāfi', 226
yaftū, 69
yamīn, 231, 240, 243
yamīn Allāh, 231, 243
yashtahī wa yashtahi, 306
ẓa'īna, 117, 302
ẓāhir, 29, 52, 53, 54, 57, 73, 171, 172, 201, 204, 261, 275, 286, 317, 359, 361, 362
ẓuhr, 298
ẓurafā', 18, 175
zād, 127, 128
zāwiya, 174
zakāt, 137, 209, 258
zamān, 54, 85
zamān jāhiliyyatī, 85
zamān jahlī, 85
zawj karīm, 150
zaynan, 112
ziyāda, 140, 248, 324
zīna, 173
zuhd, 21, 171
zuhhād, 274
zulfā, 261

Index des noms propres

ʿAbd al-Bāqī Miftāḥ, 40, 52
ʿAbd al-Jabbār Ibn Ṣāliḥ al-Baġdādī, 179, 181
ʿAbd al-Muṭṭalib, 56
ʿAbd-Allah al-ʾAnṣārī al-Harawī, 22, 171
ʿAbdu-Allāh Ibn ʿAbbās, 267
ʿAfifī, Abū al-ʿAlāʾ, 244
ʿAlī, 20, 21, 44, 74, 76, 137, 146, 147, 180, 181, 197, 202, 211, 260, 302, 326, 327, 328, 329, 334, 360
ʿAlī Zayn al-ʿĀbidīn, 144, 303
ʿAlqama Ibn al-ʿAbd, 118
ʿĀmir (Tribu de), 110, 308
ʿAmr Ibn ʿUthmān al-Makkī, 162
ʿAmr Ibn Ṭufayl al-Ġanwī, 110
ʿAmr Ibn Kulthūm, 109, 113, 117
ʿAqīl Ibn ʿAlqama, 122
ʿAskarī (al-), 95
ʿAṭṭār, 19
ʿIsā Ibn Maryam, cf. Jésus, 31, 312
ʿUmar Ibn ʿIsā, 182
ʿUmar Ibn al-Khaṭṭāb, 20, 51, 63, 74, 87, 138, 179, 180, 182, 188, 197, 202, 233, 256, 271, 272, 303, 327
ʿUrwa Ibn al-Ward, 74, 102, 117, 118, 129, 131, 360
ʿUthmān Ibn Ḥuwayrith, 87
ʿUthmān Ibn ʿAffān, 137, 180, 197, 202, 259, 327
ʾAʿshā, 67, 104, 107, 114, 127
ʾAṣmaʿī (al-), 81
ʾAntara Ibn Shaddād, 111
ʾAws Ibn, 94, 109, 115, 116, 121
ʾIdrīs, 303
ʾImruʾ al-Qays, 80, 83, 118, 129, 130, 208, 360
ʾUmayya Ibn Abī ṣ-Ṣalt, 16, 94, 101, 103, 107
Aʿshā Ibn Qays (al-), 145
Aaron, 147, 251
Abraham, 25, 28, 29, 44, 88, 92, 143, 146, 150, 154, 165, 197, 198, 201, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 243, 246, 302, 362
Abram, 206, 207
Abū ʿAbd Allāh Ibn Jumhur, 84
Abū ʿUthmān, 260
Abū al-ʿAlāʾ al-Maʿarrī, 81
Abū al-Riyāhī, 102
Abū Bakr, 146, 177, 180, 197, 202, 219, 220, 263, 271, 272, 312, 327, 328
Abū Dhuʾayb al-Hudhalī, 94
Abū Faraj al-ʾIṣfahānī, 81
Abū Firās al-, 17
Abū Khurrāsh al-, 123
Abū Naʿīm al-Hāfiẓ, 19
Abū Tammam, 123
Abū Yazīd al-Bisṭāmī, 202, 246, 260, 263, 302
Adam, 55, 80, 91, 150, 151, 197, 234, 247, 321, 326
Addas Claude, 23, 172, 176, 182
Aḥnaf Ibn Qays (al-), 105
Aktham Ibn Ṣaifī, 108
Akhṭal (al-), 82
Algar, Hamīd, 275
Aṣmaʿī, 118
Aws Ibn, 94, 109, 115, 121
Badawī, 302, 336
Badawī, ʿAbdurraḥmān, 49
Baihaqī (al-), 71
Ballanfat Paul, 195
Bawshajānī (al-), 71, 73
Berque Jacques, 83, 95
Bichr Fārès, 21
Bīrūnī (al-), 73
Blachère Régis, 82
Buhaysa, fille de ʾAws Ibn, 116
Bukhārī, 54, 138, 141, 199, 209, 272, 339

Burckhardt, Titus, 323, 334
Cahen Claude, 18
Chodkiewicz, Michel, 13, 23, 40, 42, 46, 160, 176, 182, 202, 227, 228, 229, 238, 241, 242, 244, 245, 247, 262, 264, 265, 266, 268, 269, 274, 275, 284, 310
Ḍabbī, 109, 113
Daḥiyya al-Kalbī, 241, 242
Dasūqī, 21, 162
David, 197, 279, 305
de Gandillac, Maurice, 289
Deladrière, 162, 259, 260, 337
Dhahabī (al-), 179
Dhū al-Fiqār, 20, 76, 146
Dhū al-Iṣba' al-'Adwānī, 110
Ducatez, Guy, 25
Fakhr al-Dīn al-Rāzī, 243, 244
Farazdaq (al-), 82
Fāṭima Bint Rabī'a, 130
Faṭima, 74
Fayrūz'abādī (al-), 68
Fuzāra, 106
Ġawth Ibn Murr (al-), 94
Ġazālī, 63, 270, 272
Gabriel, 13, 20, 47, 189, 234, 237, 240, 241, 242, 311, 326
Geoffroy, Eric, 174
Gilis, Charles-André, 24, 305, 322, 365
Gimaret Daniel, 186
Gobillot Geneviève, 195
Gril, Denis, 162, 174, 262
Guichard P.,, 176
Hadhlul Ibn Ka'b, 125
Hamaḍānī, 20
Hammer-Purgstall, 19, 20, 22
Harttmann Angelica, 18
Hārūn al-Rashīd, 179, 303
Henry Corbin, 21, 182, 226
Hind, 108, 113, 123
Hirtenstein S., 176, 182, 332, 333
Hujwīrī, 161, 163, 259, 260, 301, 308
Ibn 'Abd al-Barr, 147
Ibn 'Abd Rabbih, 71, 72, 79, 105
Ibn 'Āmir al-'Usdī, 255
Ibn 'Āṣim al-Minqarī, 105
Ibn 'Aṭā' Allāh, 164, 311
Ibn 'Isḥāq, 49, 95
Ibn Abī al-Iṣba' al-'Adwānī, 97
Ibn al-'Arīf, 41
Ibn al-'Imād, 50, 237
Ibn al-Anbārī, 62, 69, 70, 81, 107, 110, 115, 117, 122, 130
Ibn al-Fārid, 80
Ibn al-Kalbī, 75, 81, 88
Ibn al-Mi'mār, 19, 175, 181, 200
Ibn al-Naḥḥās, 81
Ibn al-Najjār, 147
Ibn al-Naqqāsh, 20
Ibn al-Sā'ī, 176, 179
Ibn al-Ṭiqṭaqā, 175, 179
Ibn Baṭuṭa, 19
Ibn Durayd, 67, 72
Ibn Fāris, 50
Ibn Ḥanbal, 54, 76, 129, 139, 181, 240, 335, 339
Ibn Hishām, 49, 51, 95, 146, 215
Ibn Kalbī, 108
Ibn Kallis, 148
Ibn Kathūr, 60, 79, 140, 143, 164, 225, 233, 320
Ibn Khalā, 56
Ibn Khaldūn, 79
Ibn Māja, 145, 148
Ibn Manẓūr, 51, 61, 69, 72, 74, 75, 84, 104, 105, 108, 112, 118, 140, 249, 324, 339
Ibn Munāzil, 260
Ibn Qasiyy, 62
Ibn Qayyim al-Jawziyya, 19, 237
Ibn Qutaība, 79, 81, 104, 112, 128, 130, 131, 148, 172
Ibn Rashīq, 79
Ibn Ṣā'id Alandalusī, 97
Ibn Sallām, 81
Ibn Sawdakīn, 296
Ibn Ya'īsh, 298
Ibrāhīm, 58, 90, 205, 206, 207, 362
Ibrāhīm al-Dasūqī, 58, 90
Ibshīhī, 79
Ilyās, 303
Isaac, 198, 204, 215
Ismā'īl, 44, 164, 204, 214, 314
Ismaël, 80, 198, 215
Jābir Clément François, 174
Jāḥiẓ (al-), 25, 71, 332

Jāmī, 164
Jarīr, 82
Jbūrī, 80, 81
Jérusalem, 47, 48, 176, 177, 227, 279, 337
Jésus, cf. ʿIsā Ibn Maryam, 28, 29, 31, 43, 47, 87, 91, 97, 197, 198, 203, 225, 228, 229, 230, 232, 237, 239, 240, 241, 248, 249, 250, 251, 285, 303, 311, 312, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 332, 362, 364
Jīlānī, 263
Jīlī, ʿAbd al-Karīm, 90, 173, 174
Job, 197
Joseph (cf. Yūsūf), 27, 105, 143, 146, 165, 197, 225, 257, 283, 324
Josué, 164, 165
Junayd, 161, 162, 163, 332
Jurjānī, 87
Kaʿb Ibn Umama, 104
Kāshfī Hosayn, 183
Kaykāʾūs, 176
Khālid Ibn Sinān, 88
Khalaf al-ʿAḥmar, 81
Khalifa, A. K., 9, 298
Khansāʾ, 106, 112, 117, 121, 337
Kharrāz, 263
Khaṭīb al- Tabrīzī (al-), 81
Khiḍr, 26, 29, 41, 43, 62, 168, 169, 170, 174, 217, 242, 269, 270, 271, 292, 294, 295, 300, 302, 303, 318, 363
Khurnuq (al-), 118
Kittānī, 161, 162
Kubrā, Najm Al-Dīn, 22, 164, 258, 295
Labīd Ibn Abī Rabīʿa, 115, 121, 148
Laila, 58, 113, 117, 288, 317
Laila Umm Wahab, 117
Lévi-Provençal, 176
Maʿd Ibn Yakrub, 117
Maʾmūn (al-), 55
Mahdī, 59, 182
Majd al-Dīn Isḥāq Ibn Yūsuf al-Rūmī, 181
Makhzūm (tribu), 114
Malik al-Ashraf Muẓaffar al-Dīn (al-), 176
Malik al-Ẓāhir (al-), 176
Maqdisī, ʿAbd al-Salām b. Aḥmad b. Ġānim (al-), 238
Margoliouth, 82
Marie (cf. Maryam), 31, 43, 44, 47, 140, 228, 229, 237, 248, 310, 311, 312, 316, 318, 319, 326, 333, 337, 362, 363
Maryam (cf. Marie), 31, 312
Marzūqī, 70, 71, 101, 103, 107, 110, 112, 114, 115, 121, 122, 123, 125, 127, 128, 138, 255, 308
Masson D., 40, 167, 214, 241, 318, 338
Māwya, 118
Mayeur, Catherine, 302
Mecque, 25, 27, 46, 47, 48, 95, 138, 146, 147, 151, 230, 247, 256, 257, 262, 325, 332
Meddeb A., 302
Médine, 47, 48, 51, 151, 175, 256
Mevlānā Nāsirī, 20
Miquel André, 13, 18, 58
Moïse, 26, 28, 29, 44, 55, 60, 61, 62, 97, 143, 147, 164, 165, 168, 169, 170, 192, 197, 198, 217, 231, 240, 243, 251, 257, 270, 271, 285, 289, 291, 294, 296, 300, 306, 318, 319, 325, 361, 363
Muʿāwiya, 108
Muḥammad, 20, 21, 23, 25, 27, 28, 29, 31, 41, 42, 43, 45, 47, 48, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 59, 64, 67, 74, 76, 81, 87, 88, 91, 92, 97, 98, 108, 137, 138, 139, 140, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 153, 154, 161, 167, 174, 175, 177, 180, 189, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 205, 208, 215, 218, 219, 220, 222, 225, 226, 227, 228, 229, 232, 233, 240, 242, 247, 248, 249, 250, 251, 256, 257, 263, 265, 269, 271, 272, 275, 286, 288, 289, 294, 296, 298, 304, 305, 306, 307, 311, 312, 317, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 339, 360, 362, 363, 364
Muḥammad al-Khaḍr, 82
Muḥāsibī, 264
Mufaḍḍal al-Ḍabbī (al-), 81
Muhahal (al-), 80

Muqātil, 237
Musayyab Ibn Ġalas (al-), 128
Muslim, 68, 76, 138, 140, 193, 199, 233, 339
Nadr Ibn Kināna, 145
Nābiġa, 70, 94
Nājm-i Zarkūb, 20
Nāṣir al-Dīn al-'Asad, 83
Nāṣir li-Dīn Allāh (al-), 18, 20, 174, 175, 177, 179, 180, 181, 303, 333, 361
Noé, 197, 257
Nqsha Muḥammad, 81
Nuwawī, 153
Nuwayrī, 79
Nuwwār, 121
Nwiya, le père Nwiya, 237, 311, 331
Nūrī, 163
Osmān Yaḥya, 23
Palacios Asīn, 21, 41
Pellat, Charles, 95
Qāḍī 'Iyāḍ, 200
Qālī, 102, 110
Qāshānī, 47, 48, 92, 93, 97, 143, 170, 183, 210, 281, 282, 285, 318, 324, 325
Qiba', 130
Qiss Ibn Sā'ida, 72, 87, 91
Qunawī, 181
Qurashī, 113, 115, 117, 126, 127, 130
Quraysh (Tribu), 49
Qurṭubī, 59, 63, 105, 139, 145, 148, 205, 206
Qushayrī, 19, 161, 162, 163, 164, 197, 200, 211, 212, 308
Rabī' Ibn Ḍab' al-Fuzārī (al-), 70
Reig Daniel, 51, 92
Rūmī, 164, 167
Sa'īd Ibn Mālik, 104
Sabtī (al-), 202
Saint Louis-Marie Grignion de Montfort, 318, 319
Salāḥ al-Dīn, 32, 177
Sālim Ibn Wābiṣa, 114
Salmān al-Fārisī, 260
Salomon, 179, 279, 305
Samnānī, 232
Sarah, 205, 215
Sayyid al-Marṣifī (al-), 81
Schimmel, Anne-Marie, 163
Shā'rānī, 19
Shakkāz, 286
Shanfara (ou Ta'abbaṭa Sharran) (al-), 118, 131
Shaḍilī, 56
Shaybānī, 81
Shiblī, Abū al-Su'ūd (al-), 163, 287
Suhrawardī 'Umar Shihāb al-Dīn, 20, 32, 96, 179, 182, 211
Sulamī, 19, 164, 197, 259, 260, 261, 262, 263, 270, 303, 363
Sulaymān, 94, 96, 279
Suyūṭī, 94, 145, 147, 148, 179, 215, 257, 307
Sūleymān Gūlṣirī, 20
Taechner Franz, 19
Tawḥīdī, 71, 73, 96
Tha'ālibī, 67, 102, 108, 112, 113, 114, 226
Trimingham, 174, 258
Ṭurāb, Maḥmūd, 245
Umm Jundub, 118
Umm Kahf, 108
Usāma Ibn Munqidh, 18, 336
Vadet, 22, 97, 276
Vālsan Michel, 58, 166, 173, 324, 334
Veinstein, 275
Wāqīdī, 147
Wāsiṭī (al-), 211
Warqa Ibn Nawfal, 87
Yaḥya Ibn 'Adiyy, 185
Zacharie, 44
Zajjājī, 140, 324
Zamakhsharī, 67, 70, 79, 143
Zarcone, Thierry, 275, 332
Zawzanī, 81, 109, 112, 113, 115, 121
Zayd Ibn 'Amr Ibn Nafīl, 87
Ziyād Ibn Jamal, 110
Zubaydī (al-), 68
Zuhayr Ibn Abī Sulmā, 71, 100, 102, 103, 109, 110, 117, 122, 127, 129
Zuhayr Ibn Janāb al-Kalbī, 109

Table des matières

Conventions typographiques 10
1. Système de transcription 15
2. Charte 15

Avant-propos 17

Première partie

La démarche akbarienne : une perspective philologique et linguistique 35

Chapitre premier
(introductif) Ibn ʿArabī : les dévoilements de la langue arabe 37

I. La *futuwwa* comme méthode dans l'œuvre akbarienne 39
A. Perspective coranique, perspective linguistique 39
B. *Futuwwa* et *futūḥāt* : conquêtes et illuminations 45
C. L'arme et la monture : le Coran et sa langue arabe 48
D. Langue claire *('arabī)* du cœur, langue obscure *('aʿjamī)* de la perception 50
E. Langue arabe du retour *(baqā')* après l'extinction *(fanā')* .. 58
F. « Langue du *ḍād* », langue du *barzakh* (isthme) 62
G. *Futuwwa, taṣawwuf* et langue arabe 63

II La *futuwwa* : synonymes et métonymies 67
A. La *futuwwa*-générosité et le *fatā'*-jeunesse 67
B. *Futuwwa* et *murū'a* 72
C. La *futuwwa*, une notion de *ẓāhir*, la *murū'a*, une notion de *bāṭin* 73
D. *Futuwwa, furūsiyya* (chevalerie) et *firāsa* (physiognomonie) 75
E. *makārim al-akhlāq* (nobles vertus) 76

Chapitre II
Le *fatā* du temps préislamique : la période préislamique en perspective 77

I La poésie, clé de la période préislamique 79

Origine et authenticité de la poésie préislamique 80

II Une période de *fatra* (latence) 87
A. Un « entre-temps » 87
B. Période de latence, entrepôt de la semence 93
C. Le temps de la poésie : celui des *Mu'allaqāt* et du *nasīb* 95

III Les attributs du *fatā* 99
A. Liberté, maîtrise et perfection 99
B. La générosité *(karam)*, mère de toutes les vertus 100
1. *Karam al-yad* (générosité du don) 100
2. *Karam al-khuluq* (générosité du caractère) 104
3. *Karam al-maḥtid* (générosité du lignage) 106
C. La liberté : le *fatā ibn ḥurra* (fils d'une femme libre) 108
D. La défense de la Vérité : le *fatā ḥamī al-ḥaqīqa* 111
E. La maîtrise (ou seigneurie) par excellence : le *fatā al-fityān* 114
F. La virilité : le *fatā rajul* 115
G. Le *fatā* poète ? 118

IV Le *fatā* et l'union des contraires (*'aḍḍād*) 121
A Sagesse et vigueur 121
B. Le fatā sheikh et le sheikh fatā 122

V. Le *fatā* en quête de *ḥamd* 125

VI. Le partage des *makārim* : trois modèles archétypiques du *fatā* 129
A. Imru' al-Qays, le prince héros 130
B. 'Urwa Ibn al-Ward : le héros vagabond 131
C. Ḥātim al-Ṭā'ī, le maître généreux 132

Chapitre III
La *futuwwa* dans la période du *ṣadr al-'islām* (début de l'islām) 135

I. *Jāhiliyya et ṣadr al-'islām* : rupture ou continuité ? . 137

II. Le *fatā* dans le Coran et dans la Tradition prophétique 143
A. Le Coran 143
B. Le *ḥadīth* 143
1. Le *fatā* serviteur (*'abd*) 144
2. Le Prophète comme *fatā* 146
3. Le *fatā* par excellence : 'Alī 146
4. Le *fatā*, voie de la Révélation 147

C. *Makārim, murū'a* et *dīn* 148
1. La générosité (*karam*) 149
2. Les représentations du *karam* dans l'islām 150
a. Notion de qirā (hospitalité) 150
b. Notion d'abnégation (ʾīthār) 151
c. La générosité du savoir (ʿilm) 151

III La louange, sceau de toute vertu, miroir et image de l'homme parfait 153

Seconde partie

La *Futuwwa* chez le Sheikh al-Akbar 155

Chapitre IV

Deux dimensions : générale (*ʿāmm*) et particulière (*khāṣṣ*) 157
Les notions de général (*ʿāmm*) et de particulier (*khāṣṣ*) dans l'œuvre akbarienne 159

I La dimension générale de la *futuwwa* (*ʿāmm*) 161
A. Nobles vertus (*makārim al-akhlāq*), *futuwwa* et *taṣawwuf*. 161
1. La *futuwwa* et la voie du *taṣawwuf* 164
Quelle est la relation entre la futuwwa et l'initiation spirituelle ? 164
2. *Futuwwa* et gnose : *ʿilm* (science) et *ʿamal* (actes) 167
3. Le disciple (*fatā*) et le sheikh 169
Moïse : le fatā demandeur de Science 169
B. Le voyage initiatique et son emblème : *al-khirqa* (manteau) 171
Voyage diurne (*ẓāhir*) et voyage nocturne (*bāṭin*) 171
C. Enseignement, transmission et organisations 174
Le Sceau des saints et le calife de Baġdād (Al-Nāṣir) 174

II La dimension particulière (*khāṣṣ*) de la *futuwwa* 185
A. La *futuwwa* des créatures 185
1. Trois notions fondamentales 185
a. Vigueur et puissance (quwwa) 186
b. Science (ʿilm) 187
c. Abnégation et préférence d'autrui (ʾīthār) 188
B. La *futuwwa* du Créateur : l'abnégation absolue 190
1. L'existence comme manifestation de la *futuwwa* divine 190

2. Le voilement de la faveur *(satr al-minna)* 191
3. La prohibition divine, don du Généreux 193
4. Le cœur du croyant : source divine de la *futuwwa* humaine 194
C. *Futuwwa* et *nubuwwa* (prophétie) 196
D. Le Prophète, « Maître des Envoyés » *(sayyid al-mursalīn)*, ou le *fatā al-fityān* 197
E. La *futuwwa* du Prophète : la station louangée de l'intercession, degré suprême de l'abnégation 199
F. *Futuwwa*, *nubuwwa* et *niyāba* (lieutenance) : le maintien de la Révélation par la *futuwwa* 200

Chapitre V
Les deux pôles de la *futuwwa* : Abraham et Jésus .. 203

I Abraham, sheikh de la *futuwwa*, pôle du *ẓāhir* 204
A. Abraham, le *sheikh fatā* 204
B. La notion de *waqār*, *shābb* et *shāʾib* : Abraham et Ibrāhīm 205
C. Abraham, le *khalīl Allāh* (« ami intime d'Allāh ») 207
D. Les caractéristiques de la *futuwwa* d'Abraham 211
1. Le tendre-rigoureux *(al-layyin al-qāsī)* 211
2. Générosité *(qirā)* et abnégation *(ʾīthār)* : le sacrifice du fils et celui de la *nafs* 212
3. La science d'Abraham 216
E. Réalité muḥammadienne et *futuwwa* abrahamique 218
1. L'aimé de Dieu (ḥabīb Allāh) et l'ami intime de Dieu (khalīl Allāh) 218
2. Amitié intime *(khulla)* et compagnonnage *(ṣuḥba)* 220

II Jésus, *fatā* de la *futuwwa*, pôle du *bāṭin* 225
A. Le fatā sheikh 225
B. Le *fatā* mystérieux 226
Première partie 227
Deuxième partie 228
C. Le fatā, sa métaphore *(majāz)* et sa réalité *(ḥaqīqa)* 231
1. Métaphore du *fatā* : le gardien du Trésor 231
2. Réalité du *fatā* : l'esprit *(rūḥ)* 236
D. Les caractéristiques de la *futuwwa* de Jésus 239
1. Science 239
2. Vigueur 242
3. Abnégation 246
E. Le maître-serviteur (Muḥammad, fils de ʿAbd Allāh), et le serviteur-maître (Jésus, fils de Marie) 248

Chapitre VI
Les *malāmiyya* dans l'œuvre akbarienne : le plus haut dissimulé dans le plus bas 253

I Aperçu sur la notion de blâme 255
A. Le blâme : voie de l'émancipation de l'âme 257
L'âme qui se blâme (*al-nafs al-lawwāma*) 257
B. Organisation et enseignement : Qaṣṣār et Sulamī 259

II Les *malāmiyya* chez le Sheikh al-Akbar 263
A. Les seuls *viri* qui ont atteint la station de la *futuwwa* envers Allāh 263
B. Les *malāmiyya* : les solitaires (*'afrād*), les chameliers (*rukbān*) et les fidèles (*'umanā'*) 266
C. Khiḍr, les *malāmiyya* et la station de la proximité (*qurbā*) 269
D. En quoi se distinguent vraiment les *malāmiyya* ? 273
E. Le blâme et l'abandon du blâme 277
F. La *nafs*, son secret et son voile (la *sharī'a*) 280
1. Une notion paradisiaque de l'âme (*houri*) 280
2. La science *'a'jamī* (obscure) de la *nafs* : science des noces divines, science de Moïse 285
a. Les malāmiyya : les viri (rijāl) 285
b. Les fidèles d'amour : ceux qui parlent la langue qurashīte de Muḥammad 288
3. Khiḍr, la *sharī'a* et le décret divin (*'amr Allāh*) 292
a. La sharī'a : voile et état des hommes du blâme 292
b. La sharī'a : obligation et douceur, aboutissement et union (wuṣūl et wiṣāl) 295
4. Le *malāmī* : est-il soufi ou juriste, mendiant ou commerçant, notable ou homme du commun ? 301
5. Les *malāmiyya*, les soufis et les gens de la *futuwwa* 302
6. Le blâme, les femmes et l'amour 304
a. L'amour muḥammadien en héritage 304
b. Le blâme et l'amour 307
c. Les femmes du blâme 310
Deux figures coraniques : Marie et 'Ā'isha 310
d. Une dernière halte avec la notion de blâme 313

Conclusion 315
Le collier de la *futuwwa* 315
1. Une transmission féminine d'une voie virile 315
Un voyage vers la Vierge khalifa, la tendre houri, la Ka'bat al-ḥasnā', cœur de l'univers 315

2. De la *futuwwa* lunaire *(qamariyya)*, de l'ordre du *tamām* (plénitude), de Jésus à la *futuwwa* solaire, de l'ordre du *kamāl* (complétude) de Muḥammad. De l'œuvre des *Futūḥāt* mecquoises à celle des *Chatons des sagesses* 320

Bibliographie **331**

Index des mots arabes **341**

Index des noms propres **353**

Héritage Spirituel

1. *Enseignements soufis,* Abd al-Qader al-Jîlânî, (1996; 2001)
2. *Textes sur le jeûne - extraits des futûhât* -, Ibn Arabî, - Traduction et annotations de Charles-André Gilis, (1996)
3. *Poèmes métaphysiques,* Emir AbdelQader l'Algérien. – Traduction et annotations de Charles-André Gilis, (1996)
4. *Le livre des Chatons des Sagesses,* Ibn 'Arabî (2 tomes) – Traduction intégrale, annotations et commentaire de Charles-André Gilis, (1997-1998)
5. *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu du XX*ème *siècle,* Christian Bonaud, (1997)
6. *L'Esprit universel de l'Islam, aperçus sur la Doctrine coranique de la Science sacrée,* Charles-André Gilis, (1998)
7. *Océans de Miséricorde,* Sheikh Nazim An-naqshabandi, Traduction et annotations de AbdelWadoud Bour (1998)
8. *Vie et enseignements du Cheikh Ahmadou Bamba,* Didier Hamoneau, (1998)
9. *Le Soufisme, la réalité de la religion,* Hazrat Nader Shah Angha, (1999)
10. *Guide du disciple Tidjaani aspirant à la perfection,* Ibrahima Sall, (1999)
11. *La prophétie, la sainteté et leurs fruits,* Ibrahima Sall, (1999)
12. *Secrets of the Fast – according to the Shaykh al-Akbar* Ibn Arabî, - Translated and Introduced by Charles-André Gilis, (2000)
13. *Le Secret des Secrets,* Abd al-Qadir al-Jîlânî, Traduction et annotations de AbdelWadoud Bour (2000)
14. *Traités sur les Noms divins,* Fakhr ad-Dîn ar-Râzî, Introduction, traduction et annotations par Maurice Gloton (2000)
15. *La Prière sur le défunt, (Salât al-Janâza),* dans l'enseignement d'Ibn 'Arabî, Charles-André Gilis, (2001)
16. *Le livre de l'aide, du soutien et de l'encouragement pour les croyants qui désirent suivre la voie vers l'au-delà,* Imam al-Haddâd, traduction et annotations par AbdelWadoud Bour (2001)
17. Ibn 'Arabî, *l'Initiation à la* Futuwwah, Laila Khalifa (2001)
18. *Le livre du mîm, du wâw et du nûn* -, Ibn Arabî, - Texte arabe inédit, traduit et présenté par Charles-André Gilis, (2001)
19. *Un commentaire ésotérique de la formule inaugurale du Qoran (les mystères cryptographiques de Bismi-Llâhi-r-Rahmâni-r-Rahîm),* Abd el-Karîm al-Jîlî, précédé d'une introduction générale à la Non-dualité dans l'ésotérisme islamique, traduit et annoté par Jâbir Clément-François, (2001)
20. Ibn 'Arabî, *Le secret des noms de Dieu,* Introduction, édition critique et notes de Pablo Beneito, traduit par Pablo Beneito et Nassim Motebassem (2001)

Ouvrage réalisé par
l'Atelier Graphique Albouraq
2001

Impression achevée en Septembre 2001 sur les presses de Dar Albouraq
Beyrouth–Liban